

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía IV



**UNA LECTURA PSICOANALÍTICA DE LAS
“MEDITACIONES SOBRE LOS CANTARES” DE
TERESA DE JESÚS.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

María Cecilia Padvalskis Simkus

Bajo la dirección del doctor

Eduardo Chamorro Romero

Madrid, 2010

- ISBN: 978-84-693-1814-0

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía IV

**Programa de Doctorado
Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos**



**Una lectura psicoanalítica de las
“Meditaciones sobre los Cantares”
de Teresa de Jesús**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

Director: Prof. Doc. Eduardo Chamorro Romero
Doctoranda: María Cecilia Padvalskis Simkus
Madrid, 2009

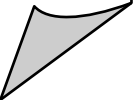
AGRADECIMIENTOS

- A las instituciones que me concedieron las becas para que pudiera realizar esta investigación: la *Institución Teresiana* y *Fundación Stichting PORTICUS*. Y a quienes gestionaron el otorgamiento de ambas becas, Isabel, Mónica, Delia, Cora, Mary y Maite, les agradezco la confianza en la potencialidad del proyecto y en mi posibilidad de llevarlo a cabo.
- Al *Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT)* y la *Universidad Católica de Córdoba*, donde trabajo. En particular a los equipos directivos, a mis colegas y a mis alumnos, por haberme ayudado a hacer compatible, y muchas veces a sobrellevar, mi tarea docente con la intensa dedicación que me requirió la elaboración de la tesis. Especialmente a Diego, a Ramón y a Eugenio, quienes, en el trabajo compartido, generosamente se hicieron muchas veces cargo de lo que yo no podía asumir.
- Especialmente al Dr. Eduardo Chamorro Romero por su minucioso, permanente y esmerado acompañamiento.
- A M. Esther González Rodríguez, sin su generosa eficiente y calificada ayuda incondicional, sencillamente la tesis hubiera sido imposible. Y también a Lola, por su oportuna colaboración.
- A Camino Cañón Loyes, que desde el comienzo hasta el fin fue dándome la palabra oportuna para saber cómo continuar.
- A los especialistas, que en las etapas iniciales leyeron e impulsaron el proyecto de esta tesis, los doctores Antonio Vázquez y Jordi Font. Y al P. Tomás Álvarez que tan generosamente revisó lo que respecta al texto teresiano y, “en función de Báñez, no de Yanguas!,” me entusiasmó para seguir.
- A Marcelo, a Carlos, a Hugo, a Nora, a Arturo y a Elda que en distintas ocasiones trabajaron el texto conmigo y me impulsaron a avanzar en esta tarea que a veces parecía imposible, asumiendo los riesgos de pensar libremente.
- A mi familia, a mis amigos y a todos aquellos con los que compartí la vida, estudio, tareas y búsquedas y me sostuvieron en este largo camino. A Asunción, a Maite, a Iris, a M. Dolores, a Xavier, a Dani, a todos los del grupo *Diversidades* y el de las *celebraciones*, que me han acompañado en este movimiento de fronteras.
- A mi madre, a Sabri, a Alejandra y a Beto que me ayudaron en la edición del texto.

A todos aquellos que han optado por vivir en la frontera y hasta en los márgenes, y que no abandonan la búsqueda porque son conscientes de que el mundo no puede seguir como está...

A todos aquellos, que con la certeza de lo que les falta, sin embargo no renuncian a la utopía y a la esperanza en otra humanidad posible, porque saben que cada persona, cada lugar y cada objeto no son eso que buscan, y que por esa misma razón están convencidos de que no pueden residir aquí y contentarse tan sólo con el anhelo o el vislumbre de aquello que desean...

A todas esas personas que - en fin - para poder seguir caminando, necesitan el placer de entender algo de lo que pasa en su interior en ese proceso de búsqueda...



SUMARIO

INTRODUCCIÓN ----- 1

Psicoanálisis y experiencia religiosa ----- 3

Una lectura psicoanalítica de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús ----- 7

Nuestro objetivo -----13

Organización de la tesis en dos partes: -----15

PRIMERA PARTE: PSICOANÁLISIS Y EXPERIENCIA RELIGIOSA-----23

I.I. EL PSICOANÁLISIS: UN MÉTODO DE APROXIMACIÓN A LA EXPERIENCIA RELIGIOSA -----24

Capítulo 1. El psicoanálisis, una ciencia de lo singular. Su estatuto epistemológico y su método de investigación. -----25

1.1. El lugar del psicoanálisis en el conjunto del saber humano en el pensamiento de Freud -----26

1.2. El psicoanálisis y el paradigma indiciario como método de investigación -30

1.2.1. Descripción-----30

1.2.2. El paradigma indiciario como método de investigación del psicoanálisis 34

1.3. La necesaria reformulación del psicoanálisis -----40

1.4. Dos exclusiones propias de nuestro método: principio de exclusión de la trascendencia y principio de exclusión de la autora del texto. -----44

I.II. PSICOANÁLISIS Y EXPERIENCIA RELIGIOSA: PERSPECTIVAS ----47

Capítulo 2. La (im)posibilidad de una síntesis entre psicoanálisis y experiencia religiosa. Las aportaciones de Carlos Domínguez Morano -----48

2.1. El autor se confiesa: “indagando la verdad íntima de la fe” -----	48
2.2. La relación psicoanálisis – experiencia religiosa en el análisis crítico del psicoanálisis freudiano a la religión de Carlos Domínguez Morano -----	50
2.3. Diferentes posturas en la historia de las relaciones psicoanálisis – experiencia religiosa-----	56
Capítulo 3. La mística como “formación histórica” y como “institución de un decir”. Las aportaciones de Michel de Certeau. -----	62
3.1. La mística como formación histórica -----	64
3. 2. La mística como institución de un decir -----	74
Capítulo 4. El símbolo esponsal como expresión de la experiencia mística-----	83
4.1. Las aportaciones de Louis Beirnaert-----	84
4.2. Sobre la asimilación entre feminidad y pasividad. Las aportaciones de Ana María Fernández.-----	96
Capítulo 5. La experiencia de placer inherente a la experiencia mística y la histórica disyunción “Dios o el placer sexual” -----	101
5.1. “Dios o el placer sexual” -----	102
5.2. La función consoladora de la religión. Las aportaciones de Jacques Pohier y Paul Ricoeur.-----	108
Capítulo 6. Los destinos de la pulsión y el placer de pensar. Las aportaciones de Piera Aulagnier. -----	113
6.1. La instauración de la pulsión de saber-----	113
6.2. Tener que pensar, tener que dudar de lo pensado. Saber y certeza-----	116
6.3. El proyecto identificador -----	120
6.4. El estado de alienación -----	122
 SEGUNDA PARTE: UNA LECTURA PSICOANALÍTICA DE LAS MEDITACIONES SOBRE LOS CANTARES DE TERESA DE JESÚS -----	127
Capítulo 7. El contexto personal del texto de las <i>Meditaciones sobre los Cantares</i> de Teresa de Jesús-----	128

7.1. El momento vital en que Teresa de Jesús escribe las <i>Meditaciones sobre los Cantares</i> y la ubicación del texto en el conjunto de su obra escrita -----	129
7.1.1 El momento vital en el que Teresa de Jesús escribe “mis meditaciones” a través del recorrido narrado por ella misma en el libro de la <i>Vida</i> -----	130
7.1.2. Proceso de oración sobrenatural en la vida de Teresa de Jesús-----	143
7.1.2.1. Los desposorios místicos: camino hacia el matrimonio espiritual-----	153
7.1.2.2 La fe religiosa es del orden de la palabra-----	156
7.1.2.3. “Yo te daré libro vivo” -----	158
7.1.2.4. El fenómeno de la transverberación -----	162
7.1.2.5. La dimensión eclesial de la experiencia religiosa de Teresa -----	168
7.1.2.6. El cuerpo místico desde la perspectiva de Michel de Certeau-----	172
7.1.2.7. La respuesta de Teresa ante la crisis eclesial-----	174
7.1.2.8. La reforma de la Orden Carmelita -----	175
7.2. Aproximación a las categorías con las que Teresa interpreta y narra su propia experiencia. Referencias conceptuales. -----	178
7.2.1. La “oración sobrenatural” -----	180
7.2.2. Sistematización de los grados de la “oración sobrenatural”, según Teresa de Jesús -----	183
7.2.3. Los fenómenos extraordinarios en la vida y doctrina de Teresa de Jesús-----	188
Capítulo 8. El matrimonio espiritual y el uso del símbolo esponsal en Teresa de Jesús -----	192
8.1. Fuentes, evolución y significados del uso del símbolo esponsal en el conjunto de la obra teresiana-----	194
8.1.1. El término “alma”, escenario simbólico del encuentro consigo misma y con Dios -----	198
8.1.2. El término “esposa” -----	202
8.2. El símbolo matrimonial en la Biblia y en la tradición cristiana -----	204
8.2.1. La cultura del Mediterráneo antiguo -----	204
8.2.1.1. El símbolo matrimonial en el Antiguo Testamento -----	207
8.2.1.1.1. El <i>Génesis</i> -----	209

8.2.1.1.2. La literatura profética. Oseas: el esposo engañado y la mujer infiel -	211
8.2.1.1.3. El <i>Cantar de los Cantares</i> -----	215
8.2.2. El símbolo matrimonial en el Nuevo Testamento. Del pueblo esposa de Yahvé a la Iglesia esposa de Cristo.-----	222
8.2.2.1. Los evangelios-----	222
8.2.2.2. La tradición paulina -----	226
8.2.2.3. El <i>Apocalipsis</i> -----	233
8.2.3 El símbolo matrimonial en la tradición cristiana de Orígenes a Teresa de Jesús -----	233
8.2.3.1. Orígenes: de la Iglesia esposa de Cristo al alma esposa de Cristo -----	233
8.2.3.2. Del alma esposa de Cristo, a la virgen como esposa de Cristo -----	237
8.2.3.2.1. Tertuliano, Cipriano, Atanasio y San Ambrosio de Milán -----	237
8.2.3.2.2. San Jerónimo -----	239
8.2.3.2.3. San Ambrosio -----	241
8.2.3.2.4. San Juan Crisóstomo, Joviniano y Julián de Eclana -----	245
8.2.3.2.5. San Agustín-----	247
8.2.3.2.6. La “mística nupcial” -----	249
8.3. La institución matrimonial en la España del siglo XVI -----	250
8.3.1. El dispositivo de feminización definitorio de la mujer moderna -----	250
8.3.2. El amor cortés, su significado en las relaciones entre los sexos-----	255
8.3.3. El Concilio de Trento y la institución del matrimonio como sacramento	258
Capítulo 9. El texto de las <i>Meditaciones sobre los Cantares</i> de Teresa de Jesús --	261
9.1. Redacciones hechas por Teresa -----	261
9.2. Transcripciones o copias manuscritas de los originales -----	263
9.3. Ediciones del texto realizadas a partir de estas copias manuscritas -----	264
9.4. Elección del texto fuente de nuestro trabajo-----	267
9.5. El texto bíblico utilizado por Teresa de Jesús en sus “meditaciones” -----	271
9.5.1. Las fuentes de la espiritualidad de Teresa de Jesús -----	272

9.5.1.1. Los textos en latín del breviario: -----	274
9.5.1.2. Algún <i>Oficio de la Virgen</i> en castellano -----	276
9.5.1.3. Alguna traducción o comentario del <i>Cantar</i> -----	276
9.5.1.4. Los libros espirituales y litúrgicos de la época -----	278
9.5.2. Indagaciones sobre las traducciones bíblicas que utiliza Teresa de Jesús	279
9.5.2.1. Consideraciones sobre las traducciones bíblicas del <i>Cantar de los Cantares</i> -----	289
9.5.2.2. Conclusiones a partir del análisis del cotejo de las traducciones -----	292
9.6. Estructura del texto. Propuesta de una ordenación del mismo para nuestro análisis -----	294
Capítulo 10. Una lectura psicoanalítica de las <i>Meditaciones sobre los Cantares</i> de Teresa de Jesús -----	297
10.1. Análisis del Prólogo y del capítulo 1 (1-9) a partir de las consideraciones de Michel de Certeau sobre la función del <i>Prólogo</i> en la literatura mística al texto de las <i>Meditaciones sobre los Cantares</i> de Teresa de Jesús -----	297
10.1.1. Consideraciones sobre el Prólogo -----	299
10.1.1.1. ¿Desde dónde hablar? -----	302
10.1.1.2. El “yo”, prólogo de las <i>Meditaciones sobre los Cantares</i> de Teresa de Jesús -----	303
10.1.1.3. Una orden que autoriza el deseo prohibido -----	305
10.2. Análisis del Prólogo y capítulo I (1-9) (unidad temática I) desde una perspectiva psicoanalítica -----	311
10.2.1. La <i>experiencia de consolación</i> que vive Teresa consiste en la vivencia de unión con el Esposo -----	315
10.2.2. La <i>experiencia de consolación</i> permite conjeturar algunos de los elementos de la vinculación preedípica con la madre -----	320
10.2.3. La <i>experiencia de consolación</i> confiere a Teresa un fuerte sentimiento de potencia que le capacita para <i>resistir creativamente</i> a la fuerza alienante del poder instituido, la Inquisición española -----	322
10.2.4. Los sentimientos de culpa que prevalecen en el relato de Teresa tienen que ver fundamentalmente con la <i>transgresión</i> de los mandatos de género que, sin embargo, actúan como “metaideales” -----	329

10.3. Análisis de las unidades temáticas II, III, IV, V, VI y VII desde las construcciones realizadas a partir del análisis de la unidad temática I -----	331
10.3.1. Unidad temática II: MC Capítulo 1, 10 – Capítulo 2, 36. “Bésame con beso de su boca”. -----	331
10.3.1.1. La experiencia de intimidad entre Dios, el Rey, y el alma -----	336
10.3.1.2. Que me deis esta paz con “beso de vuestra boca” -----	338
10.3.1.3. La narcisización otorgada por el sentirse elegida como esposa del Rey libera a Teresa del temor al demonio-----	341
10.3.1.4. El deseo de “honra” y el proyecto identificadorio -----	347
10.3.1.5. Descripción del camino de amistad -----	352
10.3.2. Unidad temática III: MC Capítulo 3, “que me beséis con el beso de vuestra boca”. -----	353
10.3.2.1. La “santa paz” que se hace cargo del conflicto inherente a la vida humana -----	355
10.3.2.2. Las salidas del conflicto identificadorio -----	358
10.3.2.3. Las “meditaciones”, un proceso hacia una mayor intimidad -----	360
10.3.3. Unidad temática IV: MC Capítulo 4. “Mejores son tus pechos que el vino”. -----	364
10.3.4. Unidad temática V: MC Capítulo 5. “Asentéme a la sombra de aquel que había deseado”. -----	371
10.3.5. Unidad temática VI: MC Capítulo 6,1 – 6, 8. “Metióme el Rey en la bodega del vino y ordenó en mí la caridad”. -----	375
10.3.6. Unidad temática VII: MC Capítulo 6, 9 – 7, 12. “Sostenedme con flores y acompañadme de manzanas porque desfallezco de mal de amores”. -----	381
 CONCLUSIONES -----	 389
 BIBLIOGRAFIA -----	 401
 Fuentes Principales: -----	 402
Fuentes Secundarias: -----	405

APÉNDICES ----- I

Apéndice A: Visión sintética de la vida y obra de Teresa de Jesús----- ii

Apéndice B: Consideración etimológica y semántica del término matrimonio vii

Apéndice C: La problemática de la traducción del texto bíblico al castellano-- xix

Apéndice D: El fenómeno inquisitorial y la lectura de la Biblia en la Castilla del S. XVI----- xxvii

Apéndice E: Análisis descriptivo de los fenómenos extraordinarios en la vida y doctrina de Teresa de Jesús -----xxxvi

1. Fenómenos visivos y auditivos -----xxxvi

2. Fenómenos corporales: las formas del éxtasis----- xxxviii

Apéndice F: Estructura del alma según las categorías que subyacen en los escritos de Teresa-----xliv

SIGLAS ----- XLVII

De ese Otro de quien el místico dice haber recibido su visita, el psicoanálisis no ha podido sino rastrear sus huellas en tanto objeto mental determinado por unas vinculaciones primeras. Uno es el Otro del Inconsciente, diferente del Otro de la fe religiosa, en el que pone su fe la experiencia mística. Si el uno es eco del otro, escapa a lo que nos es posible saber.

Domínguez Morano, 1999a, p. 43

INTRODUCCIÓN

“Como la esfinge de antaño, la mística sigue siendo la cita de un enigma.” (Certeau, 2007a, p. 364). Pocos pueden permanecer indiferentes ante los extraordinarios fenómenos concomitantes a esta experiencia que con asombrosa versatilidad y con multiformes rostros, reaparece una y otra vez en el seno de todas las culturas a lo largo de la historia. Algunos, atraídos por aquel exceso que se desvela en ella, la convierten en objeto de veneración, depositaria de aquello inalcanzable que desean; otros, en objeto de análisis científico, en particular desde el siglo XIX, cuando “la mística ingresa en el hospital psiquiátrico o en el museo etnográfico de lo maravilloso” (p. 353). Porque en definitiva, se trata de una experiencia que “alternativamente, fascina e irrita” (p. 354), tal como de hecho le ha sucedido al psicoanálisis.

Así pues, tanto en la mística como en el psicoanálisis encontramos dos figuras epistemológicas que en su radical heterogeneidad, presentan sin embargo una sorprendente analogía de funcionamiento, tal como postula Michel de Certeau (1993b, p. 18). Dicha analogía, fundada ante todo en la extraña semejanza que muestran los procedimientos característicos de una y otra parte, nos autoriza por lo menos, a confrontar los dos campos. No se trata de aplicar la competencia creada por la formación analítica a un terreno histórico, en nuestro caso a un texto místico del siglo XVI, las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús, sino de una atención a procedimientos teóricos capaces de poner en juego lo que ya había articulado el lenguaje de los místicos (Certeau, 1993b, p. 19). Esta atención dará lugar, “con un movimiento

de fronteras, a lo que llamamos una *lectura*, es decir, a las mil maneras de descifrar en los textos lo que ya nos ha escrito” (Certeau, 1993b, p. 19).

Y esto es, justamente, lo que nos proponemos con nuestro trabajo, situarnos, a la escucha de ambas experiencias –mística y analítica-. Esta escucha nos permitirá identificar la dinámica psíquica inconsciente subyacente a la experiencia religiosa a la que Teresa de Jesús se refiere en el texto estudiado. Podremos así encaminarnos más certeramente hacia el horizonte de aquello indecible que no puede llegar a expresarse acabadamente con palabras y comprender, asimismo, cómo la experiencia mística permite crear nuevas significaciones. Tales significaciones contribuyen singularmente al proceso de subjetivación a través del cual Teresa se constituye en un sujeto libre, capaz de poner en tela de juicio buena parte del imaginario social instituido de su época.

Psicoanálisis y experiencia religiosa

El psicoanálisis, en tanto cuerpo teórico que intenta dar cuenta del psiquismo humano, trasciende en su aplicación el ámbito de la clínica y no es simplemente un método psicoterapéutico. Tal como postula Carlos Domínguez Morano (1991, p. 18), “el análisis del fenómeno religioso le brindó a Freud la oportunidad de traspasar los límites de la clínica para adentrarse en

el mundo de otras muchas formaciones culturales.”¹ Efectivamente,

el papel que, dentro del conjunto teórico freudiano, jugó el fenómeno religioso para impulsar esta aplicación del psicoanálisis a la cultura se puede considerar como decisivo. Como sabemos, fue a partir de la analogía descubierta entre el discurso de la neurosis obsesiva y el de las prácticas religiosas cuando la aplicación del psicoanálisis a la cultura se convirtió auténticamente en “un imperativo científico y en una tentación irresistible.” (1991, p. 348)

Aunque fruto “del apremio médico”,² y nacido como un simple método para la investigación y la cura, paulatinamente el psicoanálisis fue constituyendo una nueva disciplina científica,³ sin ninguna pretensión de erigirse en una “concepción del universo”, como expresamente afirmará Freud (1932b, p. 168).

En los albores del siglo XXI sabemos ya que las aportaciones de la ciencia no son neutrales ni tampoco pueden mantenerse en un campo neutral, sin afectar la concepción del mundo y del hombre. El mismo Freud, aunque hijo de la mentalidad positivista del siglo XIX, lo vio y lo planteó con claridad

¹ Cf. *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico* (1991, pp. 473-474), donde Carlos Domínguez Morano afirma que “los análisis freudianos sobre el hecho religioso no constituyen, ni mucho menos, una parte anecdótica o secundaria del conjunto de la obra” de Freud y que de hecho “todo el edificio teórico freudiano quedaría seriamente afectado si lo despojáramos del análisis de esta dimensión psicocultural del primer orden que es la conducta religiosa”. Tesis que continúa postulando en sus sucesivas publicaciones, particularmente en *Creer después de Freud* (1992, pp. 19-60), *Teología y psicoanálisis* (1995, pp. 4-7) y en *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable. Sigmund Freud y Oskar Pfister* (2000b).

² “El psicoanálisis surgió del apremio médico” (Freud, *Prólogo para un libro de Th. Reik*, 1919, p. 256).

³ “Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica.” (S. Freud, 1923, p. 231)

en *Una dificultad del psicoanálisis* (1917, p. 131), al afirmar que “el narcisismo universal, el amor propio de la humanidad, ha recibido hasta hoy tres graves afrentas de la investigación científica”: las, desde entonces famosas, tres grandes heridas narcisistas infligidas a la humanidad por parte de Copérnico, Darwin y el mismo Freud.

Probablemente uno de los elementos más originales de esta revolución antropológica que supone el psicoanálisis está dado por la ruptura de fronteras que realiza entre lo sano y lo patológico (Foucault, 1968, pp. 350-356). Y es, justamente, como señala Carlos Domínguez Morano en su obra *Creer después de Freud* (1992, p. 19), a partir de esta ruptura, cómo el psicoanálisis deja de ser exclusivamente una psicopatología y se transforma en una psicología general.

Freud, en el año 1919, en el prólogo que escribe al primer tomo del libro de Theodor Reik *Problemas de la psicología de las religiones*, señala cómo “desde entonces fue una tentación irresistible, un imperativo científico, aplicar los métodos de indagación del psicoanálisis, muy lejos de su suelo materno, a las más diversas ciencias del espíritu” (Freud, 1919, p. 256).⁴

⁴ Párrafo que nos parece importante transcribir entero: “Ya la reflexión más somera nos diría que semejante concepción de la vida del alma humana no podía permanecer limitada al ámbito del sueño y de las neurosis. Si había dado en lo cierto, tenía que valer también para el acontecer anímico normal, y aun en las operaciones superiores del espíritu humano debía

Nos situamos, pues, en este ámbito de la aplicación de los métodos de investigación psicoanalíticos a sectores alejados de su tierra madre, con el deseo de adentrarnos y dejarnos conmocionar por los interrogantes que emergen, en el seno mismo de la escucha psicoanalítica, cuando se detiene en el relato de una experiencia religiosa; imperativo científico, puesto que la escucha psicoanalítica que no puede ni debe tener intenciones, tampoco puede ni debe detenerse ante ninguna de las cuestiones que le presenta la vida misma de las personas, ni siquiera ante aquellas experiencias que por “excelsas”, y por tener que ver con las creencias últimas, parecen poder quedar al resguardo de toda interrogación que le venga de otro ámbito.

La experiencia religiosa -en nuestro caso la experiencia religiosa hecha texto-, puede y debe ser interrogada por la experiencia analítica, porque con todas sus peculiaridades es, y no puede serlo de otra forma, una experiencia

ser posible pesquisar un nexo con esos factores discernidos en la patología: con la represión, con los empeños por dominar lo inconsciente, con las posibilidades de satisfacción de las pulsiones primitivas. Desde entonces fue una tentación irresistible, un imperativo científico, aplicar los métodos de indagación del psicoanálisis, muy lejos de su suelo materno, a las más diversas ciencias del espíritu. Y hasta el trabajo psicoanalítico en los mismos enfermos recordaba sin cesar esa nueva tarea, pues era inequívoco que las formas singulares de las neurosis dejaban oír los más intensos ecos en las creaciones más valiosas de nuestra cultura. El histérico es sin ninguna duda un poeta, aunque figure sus fantasías en lo esencial por vía de *mimesis* y sin miramiento por la comprensión de sus prójimos; el ceremonial y las prohibiciones del neurótico obsesivo nos imponen el juicio de que se ha creado una religión privada, y aun las formaciones delirantes del paranoico muestran un indeseable parecido exterior, y un íntimo parentesco, con los sistemas de nuestros filósofos. Uno no puede apartar de sí la impresión de que en este caso unos enfermos emprenden, aunque de manera *asocial*, los mismos intentos para solucionar sus conflictos y apaciguar sus esforzantes necesidades que, cuando son realizados válidamente para una mayoría, reciben los nombres de *poesía*, *religión* y *filosofía*.” (Freud, 1919, pp. 256-257)

humana que

no tiene otro lugar donde anclar sino en el de la propia dinámica personal, resultado siempre de una biografía particular y de unas vicisitudes singulares en su desarrollo y maduración; el espacio, pues, de un sujeto determinado en su discurso por unas conexiones inconscientes que se harán inevitablemente presentes en su pensar, en su sentir y en su actuar religioso. Y todo ello no por “patología”, sino por naturaleza. (Domínguez Morano, 2000b, p. 178)

Una lectura psicoanalítica de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús

Arribamos, así, a lo que constituye el eje vertebrador de nuestra investigación: una “lectura psicoanalítica” de una “obra cultural” (el texto *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús) en la que se expresa una experiencia religiosa perteneciente a la “mística”, a través de la cual pretendemos abordar, en forma indirecta, la relación psicoanálisis-experiencia creyente. Relación que desde los inicios mismos del psicoanálisis se ha presentado problemática y que nosotros comprendemos en términos de “interrogación mutua y síntesis imposible”, tal como Carlos Domínguez Morano ha propuesto en su libro *El psicoanálisis freudiano de la religión* (1991, pp. 491-492) y desarrollado en sus posteriores publicaciones.

Renunciamos explícitamente a todo intento reductivo de síntesis, aunque, sin duda, hemos de reconocer, también, que ésta será una tentación a la cual hemos de estar atentos continuamente. Simplemente, o no tan simplemente, queremos entender, desde las posibilidades que nos otorga la escucha psicoanalítica, algo de lo que pasa en la experiencia que nos narra

Teresa.

La comprensión de lo que nos está indicando cada uno de los elementos que aparecen en el título del trabajo, *Una lectura psicoanalítica de las "Meditaciones sobre los Cantares" de Teresa de Jesús*, nos introducirá progresivamente en la problemática que abordamos en él y los enfoques desde donde lo hacemos, remitiéndonos asimismo al nivel de complejidad en que pretendemos desarrollarlo.

Distinguimos, así pues, cuatro elementos: 1) la acción de leer: "una lectura"; 2) el carácter "psicoanalítico" de esta lectura; 3) el objeto de la lectura: las "meditaciones", es decir, un texto escrito que se refiere a una experiencia anterior de "lectura"; 4) el hecho de que estas meditaciones pertenezcan a la literatura mística.

En *primer lugar*, nuestro trabajo consiste en "una lectura psicoanalítica", es decir, nos preguntamos por lo inconsciente en el texto. Pregunta que nos lleva a proponer una interpretación. Interpretación que nos pone en movimiento y nos invita a partir para "perdernos", como afirma Michel de Certeau:

Enfocar así los procesos, "interpretar" en el sentido musical del término esta escritura mística como si fuera otra enunciación, es considerarla como un pasado del que estamos separados, y no suponer que nos encontramos en el mismo lugar que ella; es tratar de practicar, por nuestra parte, el movimiento, volver a pasar, aunque de lejos, sobre las huellas de un trabajo, y no identificar con un objeto del saber a esta cosa que, al pasar, transformó las grafías

en jeroglíficos. Es quedarnos en el interior de una experiencia escriturística y conservar esa especie de pudor que respeta las distancias. Estos recorridos por las orillas textuales de la mística, nos muestran ya caminos para perdernos (aun cuando solamente perdamos un saber). Tal vez su murmullo nos conduzca hacia la ciudad convertida en mar. Una literatura volvería perceptible así algo de lo que la construye: el poder de hacernos partir. (Certeau, 1993b, p. 28)

En *segundo lugar*, en el título enunciado aparece el objeto de la lectura psicoanalítica que queremos hacer: “de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús”, quedando así claramente determinado el texto que será objeto de nuestra lectura.

Como título de la obra elegimos *Meditaciones sobre los Cantares*, ya que además de ser título de la edición que habitualmente se utiliza en el mundo académico, resulta, desde el punto de vista del contenido que encierra, altamente expresivo y doblemente polémico. Como justificaremos en el desarrollo de nuestra investigación, la expresión *Meditaciones sobre los Cantares* condensa, por un lado, el nombre con el que Teresa de Jesús se refería al escrito: “mis meditaciones” y, por otro, el objeto de tales meditaciones: “los *Cantares*”, es decir, el texto bíblico del *Cantar de los Cantares*.

Conviene tener en cuenta el momento histórico en el que nos situamos. Se trata de una mujer que, durante el mandato del severo Inquisidor General don Fernando Valdés, se atreve a escribir sus propias meditaciones, no sólo sobre la Biblia, cuya lectura en lengua romance estaba prohibida, sino en particular sobre uno de sus libros más controvertidos y de mayor contenido

erótico, el *Cantar de los Cantares*, razón por la cual el manuscrito del mismo fue quemado.

Teresa, a lo largo de toda su obra escrita y de su labor reformadora de la Orden del Carmen, reivindica el derecho de las mujeres a la “oración mental”, es decir, a la meditación. Meditación que requiere el “buen entendimiento” no solo del objeto –“palabras”- sobre el cual se medita y que el “alma gusta en la oración”, sino, también, de los efectos subjetivos de tal meditación. Y para ello escribe, “alguna cosa de lo que el Señor me da a entender, que se encierran en palabras de que mi alma gusta para este camino de la oración.” (MC, P).

Evidentemente, nuestro análisis del texto debe partir de la consideración de su ubicación en el contexto de la biografía y la totalidad de la obra de Teresa. Ante todo, hemos de destacar que las sucesivas versiones del mismo fueron redactadas por Teresa entre los años 1566 y 1574, es decir, durante ocho intensos años, en la etapa inmediatamente posterior a terminar la redacción definitiva del libro de la *Vida* y en plena expansión de la Reforma que iniciara con la fundación del monasterio de San José (1562).

El libro de la *Vida* es la propia autobiografía de Teresa, un relato de la vida pasada, desde la infancia hasta sus cincuenta años, en los que se encuentra al escribirlo. Después de un difícil y sinuoso proceso, Teresa revive su historia que va descubriendo como historia de salvación. Allí, en función de

lo que experimenta en la oración y los efectos que ésta produce en las diversas dimensiones de su existencia, distingue dos etapas de su vida: una primera, a la que llama “mía”; y otra, la vida nueva, en la que Dios vive en ella: “Es otro libro nuevo de aquí en adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí.” (V 23, 1).

Por eso, para comprender su vida y la diferencia que ella establece entre una y otra vida, hay que entender bien a qué se refiere cuando habla de “estas cosas de oración”. “Estas cosas de oración” que Teresa agrupa bajo el nombre genérico de “oración sobrenatural”, y a las que la mayoría de los autores del siglo XVI se refieren como “contemplación” y que los clásicos de espiritualidad a partir del siglo XVII denominarán “oración mística”, constituyen la segunda de las dos grandes etapas del proceso relacional que es la oración. La primera gran etapa de este proceso de la oración se caracteriza por la actividad del sujeto orante, quien a través de diferentes ejercicios se dispone a la oración. La segunda etapa se caracteriza por la pasividad del sujeto orante, quien vive la experiencia con la conciencia de no haber sido provocada por él mismo. Este tipo de oración es llamada por Teresa “oración sobrenatural” e implica una serie de experiencias internas que pueden darse con diversas manifestaciones sensoriales y afectivas más o menos extraordinarias. Sin embargo, lo específico de este tipo de oración no está dado por la presencia o ausencia de estos epifenómenos, sino por el cambio de

protagonismo que se da en el proceso relacional.

En efecto, Teresa se da cuenta que lo que le acontecía anteriormente en la oración dependía fundamentalmente de su voluntad y deseo. Pero ahora, en esta “vida nueva”, algo sustancial ha cambiado porque lo que acontece en la oración ya no depende ni de su voluntad ni de su deseo: “...bien entendía yo era cosa sobrenatural lo que tenía, porque algunas veces no lo podía resistir; tenerlo cuando yo quería era excusado” (V 23, 5). Ahora se trata de un Otro que actúa irrumpiendo, independientemente del propio deseo y voluntad de Teresa, en lo más profundo de su vida. Es un Otro que, a juzgar por los efectos que produce, Teresa considera que solo puede ser Dios. Cabe aclarar que, como más adelante volveremos a señalar, cuando decimos Dios nos estamos refiriendo a Dios en cuanto “objeto mental” presente y actuante en la dinámica psíquica de Teresa, independientemente de la cuestión de su existencia o no extramental.

Siendo, entonces, el objeto mental Dios el agente que para Teresa produce tales efectos, nos hallamos ante una experiencia que ella califica como “sobrenatural”. Teresa es quien padece esta acción sobrenatural, la cual más allá y, también, a través de los fenómenos concomitantes que pueden acompañarla, constituye un verdadero proceso de subjetivación. En efecto, desde esta perspectiva podemos afirmar que se trata de un proceso relacional a través del cual Teresa ha sido creada como “un sujeto libre y no sujetado”

(Nadaud, 2006, ¶1).

Nuestro objetivo

A través de nuestra investigación, establecemos una hipótesis sobre la dinámica psíquica inconsciente de Teresa de Jesús a partir de la lectura de las *Meditaciones sobre los Cantares*. Dinámica que, sin identificarse con él, atraviesa y, a su vez, es atravesada por el proceso de subjetivación al que acabamos de referirnos⁵ y que nos habla de una experiencia mística, la que Teresa vivió y narra en este texto, difícilmente reducible a unas pocas categorías genéricas explicativas de los procesos implicados en ella.

En el desarrollo de nuestro trabajo nos adentraremos en el proceso de “oración sobrenatural” tal cómo se fue dando en la vida de Teresa y analizaremos los diversos fenómenos extraordinarios -tanto de orden corporal como psíquico- que sufrió durante este proceso, a fin de situarnos en el momento que escribe sus *Meditaciones sobre los Cantares*, la experiencia de oración que estaba viviendo y comprender las categorías desde las cuales la interpreta. En particular, a través de un recorrido histórico que haremos desde el análisis crítico que nos otorga la perspectiva de género, nos centraremos en la noción de “matrimonio espiritual” y el complejo y diversificado uso que

⁵ Más adelante, en el Capítulo 1.3., diferenciaremos y estableceremos las consiguientes relaciones entre producción de subjetividad, constitución del psiquismo y dinámica psíquica.

Teresa hace del término. Y es aquí dónde establecemos nuestra tesis:

El símbolo nupcial inspira, estructura y constituye la clave de significación de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús. Tal clave de significación la resumimos en las siguientes construcciones:

1. La *experiencia de consolación* que vive Teresa consiste en la vivencia de unión con el Esposo.
2. Esta experiencia permite conjeturar algunos de los elementos de la vinculación preedípica con la madre.
3. La *experiencia de consolación* confiere a Teresa un fuerte sentimiento de potencia que le capacita para *resistir creativamente* a la fuerza alienante del poder instituido, la Inquisición española.
4. Los sentimientos de culpa que prevalecen en el relato de Teresa tienen que ver fundamentalmente con la *transgresión* de los mandatos de género que, sin embargo, actúan como “metaideales”.

Organización de la tesis en dos partes:

PRIMERA PARTE: PSICOANÁLISIS Y EXPERIENCIA RELIGIOSA:

- I. El psicoanálisis: un método de aproximación a la experiencia religiosa
- II. Psicoanálisis y experiencia religiosa: perspectivas

SEGUNDA PARTE: UNA LECTURA PSICOANALÍTICA DEL TEXTO DE LAS MEDITACIONES SOBRE LOS CANTARES DE TERESA DE JESÚS.

En la **Primera Parte, Psicoanálisis y experiencia religiosa**, presentaremos diversos enfoques sobre esta relación. En **primer lugar**, en el **Capítulo 1**, realizaremos algunas consideraciones epistemológicas respecto de nuestro método de trabajo fundado en una “teoría de la bastardía”, que Michel de Certeau propone para la construcción de una “ciencia de lo singular”. Método que nos remite a los trabajos de Carlo Ginzburg acerca del “paradigma indiciario”, como paradigma de investigación psicoanalítica, tal como ha sido planteado por Carlos Schenquerman y por Rafael Paz diferenciando los “paradigmas de constitución” de los de “investigación” como los dos ejes desde donde se puede pensar el campo analítico.

En **segundo lugar**, ofreceremos en cinco capítulos diferentes

perspectivas sobre aspectos particulares de la relación entre el psicoanálisis y la experiencia religiosa. En el **Capítulo 2** plantearemos la propuesta que ha inspirado la producción teórica de Carlos Domínguez Morano: la experiencia psicoanalítica y la experiencia religiosa y, por tanto, también, la experiencia mística, vividas por un mismo sujeto, plantean una “síntesis imposible” que obliga a mantener indefinidamente abierta la interrogación.

En el **Capítulo 3**, presentaremos el pensamiento de Michel de Certeau centrándonos fundamentalmente en su trabajo en torno a la mística, *La fábula mística*. La comprensión de la original propuesta de Michel de Certeau acerca de la mística moderna como una formación histórica particular y como institución de un decir, nos permitirá enmarcar el texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús que analizaremos en la **Segunda Parte** de nuestro trabajo.

En los **Capítulos 4, 5 y 6** propondremos -en un acercamiento *après-coup*, es decir, en un segundo tiempo posterior al hecho mismo de la interpretación- algunos instrumentos conceptuales que nos han servido para abordar, desde el punto de vista psicoanalítico, las problemáticas surgidas a lo largo de nuestro análisis de la experiencia a la que Teresa se refiere en sus *Meditaciones sobre los Cantares*.

Nuestro objetivo es sistematizar aquellos elementos teóricos que a modo de una *caja de herramientas* nos han servido como instrumentos para

pensar problemáticamente o, mejor, para pensar problemas a partir de la elucidación de experiencias. No se trata, por tanto, de ofrecer un “marco teórico” que nos sirva como sistema o referente de verdad, sino un instrumento para la producción de un pensamiento capaz de problematizar “cuestiones a veces naturalizadas o fijadas por el sentido común disciplinario.” (Fernández, 2007, p. 169).

Así, en el **Capítulo 4**, respecto a la problemática del uso del símbolo esponsal para expresar la experiencia mística, presentaremos, en *primer lugar*, los aportes de Louis Beirnaert en torno a las consideraciones psicoanalíticas sobre “La significación del simbolismo conyugal en la vida mística” y, en *segundo lugar*, el cuestionamiento de la asimilación entre femineidad y pasividad realizado por la teoría crítica de género siguiendo la propuesta de Ana María Fernández.

En el **Capítulo 5**, teniendo en cuenta **la experiencia de placer inherente a la experiencia mística**, sistematizaremos, en *primer lugar*, las aportaciones de Carlos Domínguez Morano analizando desde la perspectiva psicoanalítica la disyunción que atraviesa la historia de la religión en Occidente sintetizada en “**Dios o el placer sexual**”. En *segundo lugar*, nos detendremos en la consideración de la **función consoladora de la religión** a través del examen de la discusión mantenida entre Jacques Pohier y Paul Ricoeur en torno a la posibilidad o no de una fe que renunciando al Padre llegue a estar libre de

toda ilusión.

Finalizaremos la **Primera Parte** con el **Capítulo 6**, donde, con el fin de analizar la experiencia de placer que vive Teresa de Jesús y que expresa escribiendo su texto las *Meditaciones sobre los Cantares*,⁶ presentaremos los avances realizados por Piera Aulagnier (1975b, 1994, 1998)⁷ en torno al deseo de saber, el placer de pensar, los destinos de la pulsión y el estado de alienación que nos permiten avanzar hacia nuevos planteos. Nos serviremos también de los trabajos de Silvia Bleichmar (2000) y Cornelio Castoriadis (1991, 1993b).

En la **Segunda Parte** realizaremos nuestra *lectura psicoanalítica de las "Meditaciones sobre los Cantares"* de Teresa de Jesús. En **Capítulo 7** nos aproximaremos a las categorías con las que Teresa interpreta y narra su propia experiencia, ofreciendo referencias conceptuales que nos permitan comprender a qué se refieren Teresa con la expresión "oración sobrenatural" y los diferentes grados de la misma, como, así también, comprender la

⁶ Experiencia que ella vivió, "lo que el Señor me da a entender, que se encierran en palabras de que mi alma gusta para este camino de la oración" (MC P, 3), y la quiere transmitir pues, "paréceme me serán para consolación de las hermanas que nuestro Señor lleva por este camino" (MC P, 2). Y, también, será para ella misma un consuelo, "consuélame, como a hijas mías, deciros mis meditaciones" (MC 1, 9).

⁷ Así como los numerosos trabajos sobre la autora particularmente de L. Hornstein 1988, 1993, 2000; L. Hornstein & otros, 1991, 2004; y las aportaciones de S. Schlemenson, 1996, 2004 (particularmente, el artículo de Gustavo Cantú, *La escritura reinventada* (2004), en el que se trabaja el tema de la lectura desde las contribuciones teóricas de diversos autores, entre otros Michel de Certeau y Piera Aulagnier).

estructura del alma según las categorías que subyacen en los escritos de Teresa. En el **Apéndice A** presentaremos una visión sintética de la vida y obra de Teresa de Jesús que nos servirá como marco para encuadrar este capítulo.

A continuación, en el **Capítulo 8**, estudiaremos **el matrimonio espiritual y el uso del símbolo esponsal en Teresa de Jesús**. En *primer lugar*, examinaremos las **fuentes, evolución y significados del uso del símbolo matrimonial en el conjunto de la obra teresiana**. En *segundo lugar*, para poder valor adecuadamente el uso que Teresa hace del símbolo esponsal, realizaremos, desde la perspectiva que nos otorga la crítica de género, un recorrido por los diferentes usos del **símbolo matrimonial en la Biblia y en la tradición cristiana**, desde el Antiguo Testamento hasta la tradición mística del siglo XVI, en que vive Teresa, para poder entender cómo se paso del uso del símbolo esponsal para expresar la relación de Dios con su pueblo, al uso de este símbolo para expresar la relación entre Dios y las “vírgenes”. Nos detendremos, en *tercer lugar*, en la consideración de **la institución matrimonial en la España del siglo XVI**. En el **Apéndice B** presentaremos alguna consideración etimológica y semántica sobre el término matrimonio.

En el **Capítulo 9**, **El texto de la Meditaciones sobre los Cantares de Teresa de Jesús**, presentaremos, en *primer lugar*, el texto objeto de nuestro análisis distinguiendo las redacciones del mismo realizadas por la misma Teresa de Jesús, las copias manuscritas que se han conservado y las diversas

ediciones del texto. En *segundo lugar*, determinaremos las fuentes de la espiritualidad y de las traducciones bíblicas a través de las cuales Teresa accede al texto y los versículos que comenta. En *tercer lugar*, a partir del trabajo con los cuatro manuscritos sobre la base de los cuales se han preparado las sucesivas ediciones del texto teresiano que nos ocupa, realizaremos un análisis crítico textual del mismo indagando las fuentes bíblicas que nos permitirá comprender cómo Teresa fue estructurando su propio texto a partir del texto del *Cantar de los Cantares* que conoció en lengua romance, pero siempre a través de citas de traducciones de la *Vulgata*. A fin de ofrecer elementos que iluminen la mejor comprensión de este capítulo, presentaremos en el **Apéndice C** la problemática de la traducción del texto bíblico al castellano. Asimismo en el **Apéndice D** se considerará sintéticamente el fenómeno inquisitorial en íntima relación con la prohibición de la lectura de la Biblia en la Castilla del S. XVI. Por último, en *cuarto lugar*, finalizaremos este capítulo proponiendo para nuestro análisis una ordenación del texto en siete unidades temáticas y presentando los diversos personajes que Teresa introduce en su texto.

En el **Capítulo 10** realizaremos **una lectura psicoanalítica del texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús**. Dicha lectura la haremos a través del análisis sincrónico de cada una de las siete unidades temáticas en las que hemos dividido el texto y la presentaremos en tres apartados.

En *primer lugar*, en el apartado 1, **el Prólogo y la fundación del lugar desde donde se habla. Aplicación de las consideraciones de Michel de Certeau sobre la función del Prólogo en la literatura mística al texto de las *Meditaciones sobre los Cantares***, plantearemos, desde la perspectiva que nos ofrece dicho autor en el capítulo VI, “La institución del decir” de *La fábula mística* (1983b, pp. 211-236), la necesaria fundación del lugar desde donde se habla.

Seguidamente, en el apartado 2, realizaremos el **análisis de la unidad temática I: la experiencia placentera y displacentera que vive Teresa al entender y no entender lo que gusta en la oración, junto con el deseo de comunicar a sus hermanas lo vivido, mueve a Teresa a escribir sobre el *Cantar de los Cantares***. Aquí retomaremos, algunos de los aspectos que emergen del apartado anterior y que nos conducirán, al hilo del análisis e interpretación del contenido representacional de esta primera unidad temática, a la consideración del símbolo nupcial como clave de significación que estructura el texto y que, más arriba, hemos resumido en cuatro construcciones referidas a la dinámica psíquica inconsciente de Teresa.

El trabajo sobre cada una de estas construcciones y sobre el texto de Teresa en función de ellas, suscitarán, sin duda, múltiples interrogantes. De entre estos, algunos irán siendo respondidos –provisoriamente, claro está– en el devenir propio de la investigación. Sin embargo, fundamentalmente, más

que de responder se trata de abrir preguntas que han de acompañarnos focalizando el recorrido que haremos por el resto del texto en el apartado 3, **análisis de las unidades temáticas II, III, IV, V, VI y VII**, donde continuaremos, desde una perspectiva sincrónica, nuestro análisis siguiendo el orden del texto de Teresa.

Finalmente, en las **Conclusiones**, realizaremos un análisis diacrónico del conjunto del texto, explicitando la interacción que se da entre deseos inconscientes, angustias y placeres experimentados por Teresa, para terminar ofreciendo nuestra interpretación analítica de la dinámica psíquica inconsciente que emerge del texto religioso objeto de nuestro análisis.

PRIMERA PARTE:
PSICOANÁLISIS Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

I.I. EL PSICOANÁLISIS: UN MÉTODO DE APROXIMACIÓN A LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Capítulo 1. El psicoanálisis, una ciencia de lo singular. Su estatuto epistemológico y su método de investigación.⁸

Al psicoanálisis le costó mucho tiempo encontrar su lugar en el conjunto de las ciencias humanas, así como delimitar la amplitud de su especificidad. De hecho no lo logró durante la vida de Freud, y hoy, aunque las cosas estén bastante más claras, este lugar no deja de ser problemático.⁹

Sin embargo, lo que sí está claro es que el lugar que le corresponde al psicoanálisis en el conjunto del saber humano, tiene que ver con un estar del lado del sujeto, ofreciendo “una lectura de la dinámica de la ilusión como defensa que puede alzarse frente a la realidad” (Domínguez Morano, 1991, p. 473).

El psicoanálisis es un discurso psicológico sobre el inconsciente, que actúa en confrontación con otros discursos. Ahora bien, aunque el psicoanálisis no es el único lugar desde donde se puede leer un texto, sin duda sí es un lugar privilegiado para acceder a la lectura tanto de lo no dicho en lo dicho, como de lo dicho en lo no dicho.

Presentamos, a continuación, el método que utilizaremos para realizar, en la **Segunda Parte** de nuestro trabajo, la lectura psicoanalítica de las

⁸ Un avance del contenido parcial de este capítulo fue publicado en Padvalskis, 2009.

⁹ Cf. E. Díaz, *El psicoanálisis en el dispositivo epistemológico. Por una epistemología del detalle*, 1996, ¶ 1-14, 40, 65-72.

Meditaciones sobre los Cantares de Teresa de Jesús.

En *primer lugar*, será necesario realizar una breve alusión al lugar del psicoanálisis en el conjunto del saber humano en el pensamiento de Freud, señalando las principales problemáticas epistemológicas concernidas en él y cuya consideración se hace imprescindible como referencia desde donde enmarcar nuestro método de trabajo.

En *segundo lugar*, presentaremos el “paradigma indiciario” como método de investigación en el psicoanálisis. Dicho método se inspira en los trabajos de Carlos Schenquerman y Rafael Paz quienes diferencian los paradigmas de constitución de los de investigación, retomando los trabajos de Carlo Ginzburg sobre los indicios y el método científico.

En *tercer lugar*, estudiaremos la propuesta de Silvia Bleichmar: *sostener los paradigmas desprendiéndose del lastre*.

Terminaremos este capítulo explicitando, en *cuarto lugar*, dos exclusiones propias de nuestro método: el principio de exclusión de la trascendencia y principio de exclusión de la autora del texto.

1.1. El lugar del psicoanálisis en el conjunto del saber humano en el pensamiento de Freud

Hemos de señalar, ante todo, que si bien no se puede decir que el término “psicoanálisis” sea un término ambiguo, el mismo Freud, en un texto

de 1922, “Psicoanálisis y teoría de la libido” (p. 231), elaborado como artículo para una Enciclopedia, comienza diciendo:

Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica.

He aquí una primera dificultad, el nombre “psicoanálisis” que se aplica a un método de investigación de procesos anímicos y a un método terapéutico, es también el nombre de una “disciplina científica” que está naciendo a principios del siglo XX. Pero aquí nos encontramos con un grave problema: decir “disciplina científica”, en ese contexto donde lo dice Freud –Viena, primera parte del siglo XX- implica que tal saber se ajusta a determinado paradigma positivista del saber científico, y el psicoanálisis lleva en su seno elementos que lo inscriben en este paradigma, pero es también, y sobre todo, interpretación, lo que lleva en sí elementos que rebasan y rompen los esquemas del paradigma de la ciencia positivista de principios de siglo. Es, desde el punto de vista epistemológico, lo que Ricoeur llama en su ensayo *Freud, una interpretación de la cultura* (1970, p. 220), “el genio propio del psicoanálisis” que “reside en la reciprocidad entre interpretación y

explicación, entre hermenéutica y económica.”¹⁰

La explicitación de esta contradicción que el psicoanálisis lleva en su misma entraña puede surgir, evidentemente, sólo después de una reflexión epistemológica sobre el conjunto de la obra freudiana;¹¹ sin embargo, la contradicción ha estado presente y actuante desde los primeros desarrollos de la naciente disciplina.¹²

El problema del psicoanálisis en cuanto disciplina científica, es que es una teoría que se constituye a partir de la experiencia singular y única que es la experiencia del análisis. Freud lo diferencia así de aquellos sistemas filosóficos que, partiendo de unos cuantos conceptos fundamentales, intentan aprehender con ellos la totalidad del universo. El psicoanálisis, en cambio, se adhiere más bien a los hechos de su campo de acción, intenta resolver los problemas más inmediatos de la observación, tantea sin dejar el apoyo de la experiencia, se considera siempre inacabado y está siempre dispuesto a

¹⁰ Como es sabido, la obra de Ricoeur (1970) a la que nos estamos refiriendo ha sido muy discutida y criticada desde ambientes psicoanalíticos, particularmente por J. Laplanche (J. Laplanche, 1978; 1987; 1996; A. Viguera, Edt., 1998). Tal discusión, además de exceder nuestra temática tampoco es pertinente a ella, por eso simplemente la referimos destacando la existencia de producción intelectual, argumentando a favor y en contra de cada una de las posturas. Cf., por ej., M. Casalla, 2004; P. Mayobre & R. C. Caruncho M, 1998, pp. 496-514; R. Musicante, 2003. H. Bleichmar (1997, pp. 32-33) ofrece una síntesis de lo que la historia de la hermenéutica nos ha enseñado respecto a la interpretación.

¹¹ Dos de las obras de P. L. Assoun constituyen una referencia obligada para esta temática: *Freud y las ciencias sociales*, (2003a) e *Introducción a la epistemología freudiana* (2003b).

¹² Siendo, seguramente, ésta, además de las otras resistencias que el mismo Freud analiza en *Una dificultad del psicoanálisis* (1917, p. 126), una de las causas que explicarían, esa “recepción particularmente ingrata” que “le fue deparada al psicoanálisis”.

rectificar o sustituir sus teorías.

El problema es que, apoyándose siempre en la experiencia del análisis de una persona en particular, el psicoanálisis no intenta ya “explicar” sino “comprender” e interpretar aquella experiencia singular. El psicoanálisis, tal como indica Freud en su conferencia *En torno de una cosmovisión* (1932b, p. 168), constituye un sector limitado del saber científico, y no posee, en principio y en teoría, como tal ciencia ninguna vocación de totalidad:

Opino que el psicoanálisis es incapaz de crear una cosmovisión particular. No le hace falta; él forma parte de la ciencia y puede adherir a la cosmovisión científica. Pero ésta apenas merece ese grandilocuente nombre, pues no lo contempla todo, es demasiado incompleta, no pretende absolutismo ninguno ni formar un sistema. El pensamiento científico es todavía muy joven entre los hombres, elevado es el número de los grandes problemas que no puede dominar todavía. Una cosmovisión edificada sobre la ciencia tiene, salvo la insistencia en el mundo exterior real, esencialmente rasgos negativos, como los de atenerse a la verdad, desautorizar las ilusiones.

Lo que caracteriza al pensamiento freudiano es justamente una compleja ambigüedad, de la que resulta un objeto de novedad irreductible. Para comprender, entonces, el ambiguo estatuto del psicoanálisis necesitamos, como propone E. Díaz (1996, ¶ 74), recurrir a alguna epistemología del detalle, que modestamente se reconozca “rigurosamente indigente e inmanente al itinerario de conocimiento que pertenece a Freud”.

Una epistemología del detalle, capaz de dar cuenta de la singularidad del objeto del psicoanálisis. Tal como decía Michel de Certeau (Certeau et al,

2006a, p. 265) refiriéndose a la investigación sobre las prácticas de la vida cotidiana: “Nuestras categorías de conocimiento son todavía demasiado rústicas y nuestros modelos de análisis muy poco elaborados para permitirnos pensar en la abundancia inventiva” del sujeto humano. Y, por eso mismo “nuestro método podría tener por fundamento una teoría de la bastardía” (Certeau, 2006b, p. 47). Se trata, en efecto, de “encontrar un *rigor* proporcional a la ‘mixidad’ o bastardía de hecho, y dejar de yuxtaponer a la experiencia del trabajo una definición onírica y atópica de campos propios y ‘limpios’.” (p. 47).

1.2. El psicoanálisis y el paradigma indiciario como método de investigación

1.2.1. Descripción

Carlo Ginzburg (1994a), en su trabajo “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”,¹³ muestra cómo a fines del siglo XIX surge sigilosa y cautamente en el ámbito de las ciencias humanas y/o sociales, un modelo epistemológico que hunde sus raíces en el saber de los más remotos tiempos prehistóricos y que se ha sido denominando

¹³ En 1979 se publica el trabajo “Spie. Radici di un paradigma indiziario” de C. Ginzburg en el texto compilado por Gargani, *Crisi della ragione*. Dicho artículo es traducido inmediatamente a varios idiomas y editado en español en otras dos obras: 1) en *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Peirce* de Eco & Sebeok (1989, pp. 116-163), con el título “Morelli, Freud y Sherlock Holmes: indicios y método científico”; 2) en *Mitos, Emblemas, Indicios - Morfología e Historia* (Ginzburg, 1994, pp. 138-175), con el título ya indicado.

alternativamente saber “venatorio”, “adivinatorio”, “indiciario” o “semiótico”. Nombres, todos éstos, que responden a descripciones aproximativas en las cuales se ha acentuado alguna característica en relación al contexto en que se ha desarrollado dicho saber. Se trata de un tipo de saber que implica el análisis de casos particulares, los cuales pueden reconstruirse sólo a través de huellas, síntomas o indicios. Según Ginzburg existen ciertos elementos -huellas, indicios, síntomas, signos- que hacen posible descifrar la realidad que habitualmente se presenta más bien opaca.

Tal desciframiento puede considerarse un saber y constituye el fundamento de las llamadas ciencias conjeturales y ha sido utilizado desde las épocas más remotas hasta nuestros días. Ginzburg se remite a los tiempos en que la humanidad vivía de la caza, actividad que requiere un saber *venatorio*. El rasgo característico de este saber *venatorio* está dado por la capacidad de rastrear pasando de hechos aparentemente insignificantes -huellas en terrenos blandos, olores, ramitas rotas, excrementos, etc. que constituyen vestigios de acontecimientos que el observador no puede experimentar directamente- a una realidad compleja, en principio no observable directamente.

A pesar de que debe diferenciarse de la *adivinación*, este saber *venatorio* propio de los pueblos cazadores está en estrecha relación con el tipo de saber que sustenta la práctica de la misma. En efecto, la diferencia entre ambos estriba en que el saber *venatorio* de los cazadores se orienta hacia un pasado

real, en cambio la *adivinación*, tal como la practicaban los pueblos de la Mesopotamia asiática alrededor del tercer milenio antes de Cristo, apunta hacia el futuro. Sin embargo, en ambos casos se trata de un mismo tipo de saber *rastreador* en el que se busca reconstruir casos particulares a partir de huellas, síntomas o indicios, a través de las mismas operaciones intelectuales, el análisis, la comparación y la clasificación. Se trata, entonces, de un paradigma más amplio, que se utiliza orientado hacia el pasado, hacia el presente o hacia el futuro en diferentes ámbitos de la vida humana, tal como se da, por ejemplo en la Mesopotamia, tanto en la práctica de la adivinación como en el estudio de la jurisprudencia. Asimismo, la Filología, el arte de reconocer manuscritos, la grafología y la práctica de los “entendidos” en arte, son otros de los ejemplos más claros del uso eficaz y persistente a lo largo de la historia del paradigma indiciario. Del mismo modo, si consideramos el tipo de saber que requiere la práctica diagnóstica de la medicina, podemos encontrar en ella un ejemplo paradigmático de este tipo de saber, el cual pasado por el tamiz de la Grecia Antigua subsiste en la medicina hipocrática.

De diversas formas, a pesar de todo, este enfoque se siguió sosteniendo hasta la aparición del nuevo paradigma científico basado en la física de Galileo. Como señala Mario Heler (2004, p. 23),

la versión predominante de la ciencia moderna puede imaginarse en términos de una Cenicienta reivindicada y triunfante. Como ella, sufrió humillación, maltrato y hostigamiento. Como ella logró convertirse en una reina, la reina de los saberes.

Reina de los saberes, con la consiguiente legitimización del saber científico desde el dispositivo epistemológico constituido en la línea de la tradición positivista, para la que la única garantía de la validez del conocimiento está dada por la correcta aplicación del *método*. Aunque en la actualidad haya entrado en crisis, la influencia y poder de este paradigma aún persiste.

Entre los siglos XVIII y XIX, debido al surgimiento de las llamadas *ciencias humanas* -señala Ginzburg- la constelación de las disciplinas indiciarias sufre un cambio y un reagrupamiento. Ahora bien, ninguna de las diversas disciplinas en las que se ramifica el antiguo paradigma indiciario, entre las que se halla el psicoanálisis, puede cumplir con los requisitos exigidos por los criterios científicos de inferencia del paradigma de la modernidad, puesto que su objeto es siempre una situación o documento concreto en cuanto individual y considerado desde el punto de vista cualitativo, por lo que en sus resultados está presente, en mayor o menor medida, el azar. Se trata de un tipo de saber conjetural, del armado de hipótesis en el marco de conjeturas.

En este contexto, Ginzburg muestra la relación que existe entre los métodos de investigación de tres autores de finales del siglo XIX pertenecientes a campos totalmente diversos, pero que se relacionan íntimamente en la medida que son deudores del paradigma indiciario. Nos referimos al método utilizado, en primer lugar, por Giovanni Morelli para la

investigación de la autenticidad de las obras de arte; al de Conan Doyle, quien encarna en su personaje Sherlock Holmes el método de investigación detectivesca y, por último, al método de Freud. Morelli, Doyle y Freud tienen entre sí varias coincidencias. Los tres, siendo claros exponentes de los cambios que se dan a fines del siglo XIX en la metodología científica, tienen formación médica. La incidencia de esta formación se ve claramente en la aplicación que hacen de la sintomatología médica como método de investigación. Método que les sirve a los tres para diagnosticar algo inaccesible a la observación directa, sobre la base de síntomas, signos y señales que a otros pueden parecer irrelevantes.

1.2.2. El paradigma indiciario como método de investigación del psicoanálisis

Las tesis de Ginzburg que venimos presentando hasta aquí han sido trabajadas por diversos autores en una u otra dirección. A nosotros nos interesa centrarnos en los desarrollos que se han hecho en torno a la consideración del paradigma indiciario como método de investigación del psicoanálisis, tomando como referencia al artículo de C. Schenquerman, “Freud y la cuestión del paradigma indiciario” (2003).¹⁴ Artículo que, a nuestro

¹⁴ Publicado también en Revista del Colegio de Estudios Avanzados en Psicoanálisis, Año 2, N° 2, 1998, en *Aperturas*, N° 2, 1999, y en R. Musicante, (2003, pp. 215-234). Asimismo, el tema es tratado ampliamente en el libro de Manson, Púlice & Zelis (2000), donde se recoge

parecer, debe ser comprendido en el marco más amplio de la propuesta que realiza Rafael Paz en su artículo “Exploración del Campo Analítico” (1992), donde se diferencian los paradigmas de constitución de los de investigación como los dos ejes desde donde se puede pensar el campo analítico.

Pensar, explorar el campo analítico, significa introducirnos en el núcleo más original del pensamiento freudiano, el cual -tal como afirma R. Paz no consiste principalmente en ser un sistema conceptual, ni un procedimiento terapéutico, ni tampoco un método para entender lo que juega en la intimidad de los hombres y de los lazos que los unen, sino en la fundación de un campo de investigación. La invención freudiana por excelencia reside, justamente, en haber definido un campo donde aquéllos -teoría, procedimiento terapéutico y método de conocimiento- convergen, se potencian, ratifican y rectifican.

Un aparente “bricolage” de recursos conceptuales convocados, cuya coherencia, señala R. Paz (cf. 1992, p. 2), radica en haber detectado el espacio de subjetivación entramado en la sociabilidad primordial, donde lo genérico se torna singular y la biología cuerpo erógeno. Y de esta forma, trazar un “corpus” de inteligibilidad común a los sujetos, las instituciones y los

el trabajo realizado por Sebeok y Umiker-Sebeok, “Sherlock Holmes y Charles S. Pierce. El método de la investigación”; en el Seminario de Investigación en Psicoanálisis dictado en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires desde 1998, a partir de la lectura del libro de Eco & Sebeok (1989). El texto de Manson, Púlice & Zelis ofrece interesantes e importantes referencias para la consideración de la problemática epistemológica y metodológica del psicoanálisis desde la perspectiva lacaniana.

productos culturales, dio lugar a una ontología relacional de la subjetividad y la cultura y una práctica congruente con ella.

Así, los múltiples hallazgos de un análisis se sitúan en una inteligibilidad nueva y productiva que surge de este gesto teórico de circunscribir el campo analítico como lugar de transformación y a la vez de investigación (1992, p. 1). Campo analítico que, tal como ya hemos señalado, R. Paz propone pensarlos desde dos ejes diferentes: a) los paradigmas de constitución y b) los paradigmas de indagación.

a) Los paradigmas de constitución son sistemas conceptuales que se implican recíprocamente y bastan para agotar explicativamente una unidad de experiencia analítica; inversamente, ninguna de ellas es pensable por fuera de aquéllos. Como tales, considera R. Paz, permiten inteligir las heterogeneidades que se van suscitando en relaciones de consistencia explicativa y fecundidad heurística; incluso, a veces, con ciertas posibilidades predictivas. R. Paz presenta tres paradigmas de constitución del psicoanálisis, *Inconsciente*, *transferencia* y *conflicto*.¹⁵

¹⁵ Paradigmas de constitución que, entendemos, corresponden a los denominados por S. Bleichmar (2005, p. 108) “paradigmas de base,” los cuales responden a lo que el mismo Freud planteó como los *shibolets* del psicoanálisis: 1) la *sexualidad infantil*, pulsional, fantasmática, autoerótica, 2) la *represión* como fundante y estructurante de la tópica psíquica, 3) el *inconsciente* como resultado, ese territorio extranjero-interior y 4) la *transferencia* como el modo de conocimiento del inconsciente (cf. Cueto, 2004, p. 3; Musicante, 2003), llamados también “conceptos fundamentales” o los *Grundbegriffe* freudianos, que según L. Hornstein

b) Los paradigmas de indagación, es decir, de aquéllos que ordenan el trabajo clínico y legitiman las direcciones de la escucha. R. Paz distingue dos tipos de paradigmas de indagación en el campo analítico: el paradigma indiciario y el paradigma de verosimilitud.

En cuanto al paradigma indiciario, es claro que el desentrañar indicios, el trabajar sobre los detalles, es una actividad connatural a la clínica analítica. De hecho, el campo delimitado por el método psicoanalítico es el de la *indagación de lo enigmático* contenido en la sexualidad reprimida. En efecto, el gran descubrimiento freudiano, como señala C. Schenquerman (cf. 2003, p. 220), fue relacionar el sufrimiento psíquico con la sexualidad, la histeria con la genitalidad y describir la causa en términos de traumatismo, ubicándola en la historia infantil reprimida, de donde la tarea analítica deviene indagación de lo enigmático de esta sexualidad reprimida.

Siguiendo a Ginzburg y ahondando en la relación que ya éste ha mostrado entre Morelli, Freud y Sherlock Holmes, C. Schenquerman (2003, p. 230) propone aplicar el método indiciario en la lectura de los textos de Freud, encontrando allí al “Freud investigador, el de la curiosidad sin límites, el de los enigmas a develar, el que no podía sustraerse a encontrar respuestas donde formulaba preguntas, el Freud de lo indiciario, el Freud detective”. Por otro

(2000, pp. 19-72) son: el *inconsciente*, la *sexualidad*, el *dualismo pulsional*, el *narcisismo*, el *conflicto*.

lado, se pregunta nuestro autor hasta qué punto puede considerarse al paradigma indiciario un método y, en caso afirmativo, qué valor tendría para el psicoanálisis.

A través del análisis y de la propia lectura por indicios del artículo de Freud “El Moisés de Miguel Ángel” -el cual, señala nuestro autor, siendo un trabajo casi obsesivo por ver los detalles de la figura de Moisés hecha por Miguel Ángel, constituye el ejemplo más elocuente de la utilización de lo indiciario hecha por Freud en una actitud que se mantiene hasta el final de sus días como se puede ver en el *Moisés y el monoteísmo*-. Schenquerman muestra cómo la aplicación del método indiciario es el trabajo intrateórico que realizamos cuando confrontamos aspectos de la obra o el discurso de cualquier autor. Fracturamos el discurso como totalidad, y articulamos constelaciones de sentido a partir de los elementos similares, contradictorios, incoherentes o de coherencia subyacente. Es decir, se trata -siguiendo la propuesta de J. Laplanche (1981, p. 1)- de “hacer trabajar” al psicoanálisis, seguir la pista de un concepto, cercándolo en distintos contextos, aplicando de esta forma el mismo método de la clínica. Sin embargo, como está ausente el discurso asociativo, se entrelazan los distintos discursos de Freud en otros lugares de su obra, e incluso, por qué no, los desarrollos posfreudianos (cf. Schenquerman, 2003, p. 231).

Al introducir la cuestión del paradigma indiciario como modo de

aproximación al inconsciente, concluye Schenquerman (cf. pp. 233-234) se trata de tomar posición en lo relativo a un aspecto central del método: el descubrimiento a partir de los elementos fenoménicos que expresan, de modo traspuesto, los datos mediante los cuales vamos haciendo articulaciones de sentido.

Por último, Rafael Paz (1992) propone, como otro de los paradigmas de indagación, al que llama paradigma de verosimilitud/verdad. Este paradigma hace referencia a la tensión entre la verdad como *develamiento* y la verdad como *resultante de un trabajo* que atraviesa la clínica psicoanalítica. Los modos de resolver esta tensión, dando primacía a una u otra de las concepciones de la verdad, marcan estilos diferentes entre psicoanalistas y entre escuelas según el distinto valor que se otorgue a la sorpresa o al proceso todo como serie sucesiva y acumulativa de “insights”. Sin embargo, en realidad en el análisis “operamos por atesoramiento elaborativo que en determinadas circunstancias precipita en aperturas inéditas, con el efecto de sorpresa para ambos protagonistas” (pp. 11-12).

Sorpresa y aperturas inéditas que sacuden “el sistema de verosimilitudes progresivamente construidas y el lugar propio y de los otros primordiales en las premisas previas se conmueve, arrastrando en mayor o menor medida bloques de certezas asentadas” (p. 12). Y, justamente, de esto se trata la verdad,

de este movimiento, pero impensable sin contenidos, sin el recorte nítido de representaciones, junto a la asunción de sentimientos y el refrendamiento simbólico de lo que se pronuncia frente a un testigo *cuando lo actual en sus enigmas y apetencias se conjuga con lo infantil reprimido, con sus premuras y sus saberes.* (p. 12).

En definitiva, la cuestión reside en la creación/recreación de un saber infantil -la verdad como desvelamiento- que incluya un vector transgresivo en su propio movimiento y la implantación inédita de lo posible -la verdad como resultante de un trabajo-. En el cruce del saber del analista con los saberes que el analizando transporta y el mandato que la asociación libre libera, se van gestando los verosímiles de cada análisis ligados a la base común significativa y relatante de una cultura. De este modo, cada uno de estos verosímiles es el resultante de un trabajo en un medio intrínsecamente resistencial. Así pues, en el análisis, como en la historia y la vida social, la verdad “es el resultado de una lucha, y tiene por efecto y causa de grandes resistencias una modificación en la posición subjetiva, puesto que se activan las interpelaciones primeras y se relativizan las respuestas consolidadas” (p. 13).

1.3. La necesaria reformulación del psicoanálisis

Dada la inadecuación del dispositivo epistemológico positivista para comprender el complejo y ambiguo estatuto epistemológico del psicoanálisis, surgen en diversos ámbitos psicoanalíticos estudios que plantean la urgencia de una reformulación del psicoanálisis freudiano. Tal como denuncia Silvia Bleichmar (2005, p. 107), de otra forma

el psicoanálisis corre el riesgo de sucumbir (...) implosionado por sus propias contradicciones internas, ante la imposibilidad de abandonar los elementos obsoletos y realizar un ejercicio de recomposición de la dosis de verdad interna que posee.

Para poder realizar esta reformulación del psicoanálisis se hace imprescindible acometer la tarea de separar tanto de los enunciados freudianos como de las grandes escuelas post-freudianas,

aquellos núcleos duros de verdad de las impregnaciones socioculturales y de las importaciones de otros campos científicos que ya no se sostienen. En ese sentido, debemos rediscutir los universales de la constitución psíquica y restituir a aquellos determinantes que sólo son corroborables histórica o geográficamente. (1999, ¶ 26)

Para ello necesitamos diferenciar producción de subjetividad y constitución del psiquismo de forma tal que sea posible separar “aquellos enunciados de permanencia, que trascienden las mutaciones en la subjetividad que las modificaciones históricas y políticas ponen en marcha, de los elementos permanentes del funcionamiento psíquico.” (2005, p. 107).

La complejidad propia del campo de la subjetividad -noción concebida en un momento de la producción del pensamiento diferente al de la invención del psicoanálisis- requiere un abordaje transdisciplinario capaz de enfrentar los impensables de cada saber disciplinario que pretende jugar en ese campo. Nos obliga, por tanto, a poner en cuestión también los impensables del saber psicoanalítico, como ya hemos señalado en diferentes partes de nuestro trabajo. Poner en cuestión los impensables y, tal como propone el título de uno

de los artículos de S. Bleichmar (2005, p. 107), “sostener los paradigmas desprendiéndose del lastre,” es decir,

tomar los paradigmas de base del psicoanálisis y, en muchos casos, darlos vuelta, *ponerlos sobres sus pies*, sacudirlos en todas las direcciones para que puedan quedar en condiciones de ser reposicionados en el campo general de los conocimientos del futuro. (Bleichmar, S., 2005, p. 108)

Sostener los paradigmas de base del psicoanálisis implica, en *primer lugar*, a juicio de la autora, conservar el inconsciente como un pensamiento no pensado por nadie, y del cual los seres humanos deben de dar cuenta en un proceso trabajoso de apropiación; sostener sí, entonces, el inconsciente, pero desprendiéndonos del lastre, es decir, despojándolo de aquella vulgata psicoanalista que lo ha hecho devenir otro sujeto con intencionalidad.

Sostener también, en *segundo lugar*, el concepto de la sexualidad infantil, considerado como del orden de un plus de placer no reductible a la autoconservación, pero despojando el arrastre biologista que impregna esta sexualidad infantil del determinismo que la sostiene en la teoría clásica; conservar la sexualidad infantil, pero despojándola también del estadismo de las fases libidinales propuesto por cierto endogenismo.

Conservar, en *tercer lugar*, la formulación del complejo de Edipo en cuanto prohibición del goce sexual intergeneracional (modo de acotar la apropiación gozosa del cuerpo del niño por parte del adulto), es decir, una interceptación terciaria del goce; pero despojada de la novela familiar y de

todas aquellas otras enunciaciones surgidas como fruto de la impronta de la sociedad patriarcal en la que el psicoanálisis se originó y se desarrolló a lo largo del siglo pasado.

Por último, en *cuarto lugar*, conservar lo que -como ya hemos señalado- constituye la originalidad propia del aporte del psicoanálisis al saber sobre el hombre, el intento de encontrar la determinación libidinal de la patología mental, más allá de los destinos que adquieran en el futuro los modos de articulación entre el deseo y la prohibición, y en virtud de ellos los destinos de las representaciones inconscientes y los nuevos ordenamientos del conflicto psíquico que en una psicopatología se deriven de las nuevas representaciones (cf. Bleichmar, S., 2005, pp. 102-104).

Desprendernos, entonces, del lastre, es decir, diferenciar aquellos descubrimientos de carácter universal que constituyen el núcleo de la obra freudiana y sus posteriores desarrollos, de la impregnación histórica en la cual inevitablemente se ven inmersos; pero, también, es necesario trabajar sobre sus contradicciones, aporías y acumulación de hipótesis adventicias. Contradicciones y dificultades que se hallan tanto en el conjunto de la obra freudiana -desde la perspectiva problemática, histórica y crítica- como de sus desarrollos posteriores, así como en la práctica misma de la clínica.

Tales contradicciones son el efecto del modo que asume en lo real el objeto mismo del psicoanálisis, el inconsciente. Objeto inasible, que se sustrae

en la medida en que se lo conoce, por lo que la contradicción no es

un error de juicio del científico -como pensaba el positivismo- sino un efecto de la contradicción de la cosa misma, y de la imposibilidad de cercar a la cosa en su conjunto de un modo 'sintético', ya que las aproximaciones sucesivas implican modos de conceptualización que organiza ensamblajes distintos. (Bleichmar, S., 2005, p. 109)

En definitiva, hoy, después de un siglo de desarrollo del psicoanálisis, se pueden y deben establecer niveles de cientificidad y separar metodológicamente las teorías en el sentido estricto de la palabra, de los elementos novelados, mitificados, sobre los que, en la medida que la clínica constituye desde sus orígenes mismos la principal fuente de descubrimiento de la teoría y práctica psicoanalítica, su corpus se ha ido enraizando. Sin embargo, la tarea de reformulación del psicoanálisis constituye un desafío más amplio. Se trata no sólo de separar y distinguir, sino también de poner a trabajar los paradigmas de base del psicoanálisis, no ya desde el principio de simplicidad, sino desde las perspectivas que abre el pensamiento complejo.

1.4. Dos exclusiones propias de nuestro método: principio de exclusión de la trascendencia y principio de exclusión de la autora del texto.

Inspirados en los trabajos de Antonio Vázquez, *Notas para una lectura de las Moradas de Santa Teresa desde la Psicología Profunda* (1982), y en la tesis doctoral de Mercedes Navarro, publicada bajo el título *Psicología y Mística. Las*

Moradas de Santa Teresa (1992),¹⁶ asumimos dos principios metodológicos: 1) el principio de exclusión de la trascendencia; 2) el principio de exclusión de la autora del texto.

El *principio de exclusión de la trascendencia*, propuesto por Th. Flournoy (1902, pp. 33-57), implica que la referencia a Dios, al Otro divino, no supone ningún pronunciamiento acerca de la existencia o no de éste como realidad extramental. Es decir, hablaremos de Dios de diferentes maneras, pero nos referiremos a él en cuanto objeto interno determinante de la experiencia subjetiva de Teresa. Cuando usemos, siguiendo el lenguaje de Teresa –como ha de hacer todo analista- sustantivos para referirnos a Dios, lo haremos refiriéndonos a la representación de Dios que tiene Teresa y que actúa como otro significativo determinante de su dinámica psíquica.

Asimismo, por el *principio de exclusión de la autora*, queremos dejar claro que si bien nuestro estudio pretende interpretar las vivencias más íntimas que Teresa narra en el escrito, de ninguna manera podemos agotar la subjetividad de Teresa, ni siquiera su realidad intrapsíquica, a lo que puede ser interpretado desde nuestra lectura de este texto.

¹⁶ Ambos trabajos constituyen, en cuanto aproximación al discurso de Teresa de Jesús desde la psicología profunda, el antecedente más próximo al nuestro, aunque realizado desde otras claves diferentes, y aplicados a otro de los libros de Teresa, *Las Moradas*, en las cuales, como ya hemos señalado en la primera parte, se describe la totalidad del proceso místico, en clave precisamente de proceso.



I.II. PSICOANÁLISIS Y EXPERIENCIA RELIGIOSA: PERSPECTIVAS

Capítulo 2. La (im)posibilidad de una síntesis entre psicoanálisis y experiencia religiosa. Las aportaciones de Carlos Domínguez Morano

2.1. El autor se confiesa: “indagando la verdad íntima de la fe”

En el artículo autobiográfico “Indagando la verdad íntima de la fe” (2006), Carlos Domínguez Morano se refiere a la experiencia del propio análisis. Análisis que, tal como nos dice nuestro autor (p. 114),

supuso una confrontación -no ya teórica- sino en carne viva con mis vivencias religiosas más profundas y mis planteamientos teológicos adquiridos hasta entonces. Y puesto que aquí se trata de una “confesión”, manifestaré por primera vez públicamente (aunque fuera fácil de suponer...) que buena parte de esa confrontación íntima es la que dejé ver en el capítulo “rezar después de Freud” del libro *Creer después de Freud*.

Es en este nivel de experiencia concreta, donde propone Domínguez Morano (1992, p. 102) intentar la respuesta a la problemática planteada por Freud y por el psicoanálisis. Tanto la religión como el psicoanálisis “suponen primaria y primordialmente una experiencia; experiencia que, por lo demás, será siempre inevitablemente traicionada en sus respectivas elaboraciones teóricas.” (p. 100) De esta forma, todo intento de

enfrentar la teoría psicoanalítica con las elaboraciones racionales que lleva a cabo la teología supondrá siempre enfrentar dos deformaciones de las experiencias originales. El resultado no puede ser sino una multiplicación hasta el infinito de estas deformaciones, como sucede cuando situamos frente a frente dos espejos irregulares. (p.101)

Ahora bien, en esta problemática confrontación “no hay posibilidad de alcanzar una síntesis definitiva con la que idealmente quedaran cerrados y

resueltos los problemas suscitados en las relaciones entre el psicoanálisis y la fe.” (2006, p. 118). De ahí, la propuesta realizada por Domínguez Morano:

“síntesis imposible”, que obliga a mantener indefinidamente abierta la interrogación. En realidad, el psicoanálisis no tiene ninguna respuesta respecto a los contenidos de la fe religiosa, ni en un sentido u otro. No le corresponde pronunciamiento alguno sobre ningún tipo de enunciado, sino que tan sólo suscita una interrogación al sujeto de la enunciación. (p. 118)

“Síntesis imposible” que ha inspirado la formación académica, el ejercicio profesional, el trabajo pastoral y la producción teórica de Carlos Domínguez Morano. Creyente y hombre de la institución eclesial ejercitado en la práctica psicoanalítica, confiesa haber sufrido a lo largo de su vida los celos provenientes tanto del campo eclesial y como del psicoanalítico que lograron estimular intensamente su interés por seguir afrontando las cuestiones relativas a las relaciones entre el psicoanálisis y la fe.

Interés del que dan testimonio las múltiples publicaciones realizadas por el autor entre el año 1991, en que se publica su tesis doctoral en Teología, *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*, y fines del año 2006, cuando publica el relato autobiográfico, “Indagando la verdad íntima de la fe”. Relato en el que termina afirmando:

Y por el momento, lo que queda es un propósito de no escribir por un tiempo indefinido. Por muchas razones, entre las que destaco sólo algunas: el miedo razonable a repetir formulaciones y enfoques, el derecho legítimo de sentirme libre frente a un ambiente que fácilmente presiona a publicar a toda costa y el deseo de dedicar mayor espacio y tiempo en mi vida a la contemplación, en su sentido más amplio, en el que se incluye de modo especial la contemplación estética y, más concretamente todavía, la relativa al

cine. (p. 119)

2.2. La relación psicoanálisis – experiencia religiosa en el análisis crítico del psicoanálisis freudiano a la religión de Carlos Domínguez Morano

La relación entre el psicoanálisis y la experiencia religiosa se nos presenta problemática y compleja; compleja dadas las peculiaridades propias del estatuto epistemológico de ambos saberes: el psicoanálisis y la creencia; compleja, también, por los objetos mismos de ambos saberes: un Otro inasible, el Otro del inconsciente, “lo que, por definición, es lo marginado, lo rechazado, lo que no puede ser visto”, lo que “tiene la desconcertante cualidad de escapar de un modo radical a la posibilidad de ser ‘capturado’ por la consciencia y por el lenguaje que ésta emplea” (Bellet, 1974, p. 91), lo que no puede llegar a ser “domesticado”, “objetivado”, lo ya conocido y puesto en su lugar; y el Otro de la fe religiosa, “de quien el místico dice haber recibido su visita” (Domínguez Morano, 1999a, p. 43), “otro radical, trascendente, de quien el psicoanálisis no sabría sino rastrear sus huellas en tanto objeto mental, realidad psíquica en la persona del místico” (p. 40).

En el artículo autobiográfico “Indagando la verdad íntima de la fe”, al que ya nos hemos referido, nuestro autor resume las motivaciones de su primer gran trabajo sistemático *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico* (1991):

Mi propósito fue el de acercarme al texto de Freud dejándole hablar del modo más objetivo posible, evitando la tentación de adoptar esa posición defensiva tan habitual en la lectura de su obra. Es un texto

que, particularmente en el tema de la religión, no puede dejar de inquietar. Por otra parte, el mismo Freud ofrece muchos elementos que facilitan sobremanera esa defensa compulsiva, casi automática, que se moviliza en el lector. Las intelectualizaciones y racionalizaciones, como mecanismos de defensa, impiden así, con suma facilidad, acceder a las graves cuestiones de fondo que se plantean. Hay que leer una y otra vez el texto para pasar del susto, de la indignación, de la indiferencia defensiva a la escucha atenta de lo que allí se dice sobre la creencia. Después, hay que analizar y emprender una crítica rigurosa. (2006, p. 115)

En efecto, en su doble condición de psicólogo y teólogo nuestro autor realiza, en la primera parte de la obra (1991, pp. 27-339), un acercamiento exegético al conjunto global del texto freudiano en sus interpretaciones del hecho religioso, mostrando “el pensamiento de Freud sobre el tema religioso tal y como se fue gestando y desarrollando”; en la segunda parte (1991, pp. 343-417), una síntesis sistemática del mismo y, en la tercera y última parte (1991, pp. 421-506), el consiguiente examen crítico-reflexivo del discurso freudiano de la religión.

De esta forma, a través de la aplicación de un método histórico-crítico que supone seguir el hilo evolutivo del pensamiento de Freud tal y como se fue gestando, en la primera parte de la obra se muestra que “una correcta valoración del análisis freudiano del hecho religioso es dependiente del estudio de textos clínicos y metapsicológicos” (1991, p. 21).

Efectivamente, si bien todos los escritos de psicoanálisis aplicado -en particular *Tótem y tabú* (Freud, 1913), que es en este sentido la obra clave- constituyen piezas maestras del edificio teórico freudiano sobre el hecho

religioso,¹⁷ las bases clínicas¹⁸ y las elaboraciones metapsicológicas¹⁹ que de ellas se derivan son las que se ofrecen como soporte para tal aplicación:

Es allí, en lo que Freud dice sobre el psicoanálisis mismo, y no tanto en los textos del psicoanálisis aplicado, donde las hipótesis freudianas sobre la religión deben encontrar su refutación o confirmación más importante. (1991, p. 20)

En la segunda parte de la obra (1991, pp. 343-417), se presenta -desde una coordenada estructural y a través de un método analítico-sintético- una síntesis sistemática del pensamiento de Freud sobre el hecho religioso, el cual es interpretado tanto como un derivado de la aplicación del modelo de la neurosis, es decir, desde la culpa proveniente del conflicto edípico no resuelto, como desde el modelo de la interpretación onírica, es decir, como realización de deseos que engendran ilusiones protectoras.

Esta síntesis le permite a nuestro autor verificar la hipótesis, planteada al inicio de la segunda parte de su trabajo, de que tras estos dos grandes temas sobre la religión, explicitados por Freud, es posible descubrir otro nivel que

¹⁷ Particularmente los escritos de S. Freud, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, 1907; *Tótem y tabú*, 1913; *El porvenir de una ilusión*, 1927; *El malestar de la cultura*, 1930; *"Entorno de una cosmovisión"*, en *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, 1932b; *Moisés y la religión monoteísta*, 1939; también otros textos de psicoanálisis aplicado centrados en diversos aspectos de la cultura, tales como el arte o la biografía, por ejemplo, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, 1910.

¹⁸ S. Freud, *La interpretación de los sueños*, 1900; *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*. (caso del "Hombre de las Ratas"), 1909; *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente* (caso Schreber), 1911; *De la historia de una neurosis infantil* (caso del "Hombre de los Lobos"), 1918.

¹⁹ S. Freud, *Introducción al narcisismo*, 1914; *Más allá del principio de placer*, 1920; *El Yo y el Ello*, 1923; *Inhibición, síntoma y angustia*, 1926.

como tal permanece implícito en el texto freudiano, el de los sentimientos infantiles de omnipotencia como lugar en el que se articulan y unifican ambas problemáticas, la de la ambivalencia edípica y la de la ilusión protectora (cf. Domínguez Morano, 1991, pp. 385-417).

El examen crítico que se presenta en la tercera parte de la obra (1991, pp. 421-506) se realiza, en *primer lugar*, desde una “crítica externa”, es decir, se examina al pensamiento de Freud sobre la religión desde las disciplinas no psicoanalíticas, pasando revista tanto a las bases antropológicas y bíblico-exegéticas como a los elementos auxiliares más importantes utilizados por Freud en su análisis de la religión.

En *segundo lugar*, se pasa a la crítica desde dentro, es decir, desde “los fundamentos psicoanalíticos mismos que Freud pone en juego en su crítica del hecho religioso” (1991, p. 23) despejando la variable freudiana de la variable propiamente psicoanalítica de dicha crítica, revisando “las lagunas, contradicciones y problemas irresueltos que se pueden plantear desde el mismo psicoanálisis a la interpretación freudiana del hecho religioso.” (1991, p. 24).

Entre las lagunas presentes en la interpretación freudiana del hecho religioso, Domínguez Morano destaca, como la más importante, aquélla que se refiere al olvido de lo femenino en tal interpretación (cf. 1991, pp. 455-457; 1992, pp. 62-66; 1995, pp. 53-56; 2005, pp. 125-150).

Señala también cómo el gran problema irresuelto en el pensamiento de Freud respecto a la religión es el referido a la *sublimación*. Problema que, evidentemente, afecta de modo importante a la interpretación y valoración del hecho religioso. Siendo, además, éste un problema que concierne tanto a la metapsicología, en cuanto atañe a la teoría del aparato psíquico, como a la antropología psicoanalítica, en cuanto se refiere a la teoría sobre el hombre (cf. Domínguez Morano, 1991, 462-464; Vergote, 1997; 1998; Villamarzo, 1982; Ricoeur, 1970).

De este modo, C. Domínguez Morano (1991, p. 465) llega, finalmente, a determinar la posibilidad de una relectura del discurso freudiano sobre la religión, a partir de la cual muestra cómo, en definitiva,

psicoanálisis-religión constituye un par difícilmente separable, y plantea la difícil cuestión de la validez que podemos conceder a la interpretación freudiana de la religión. Asunto, sin duda, delicado y, desde luego, nada simple, debido a la facilidad con la que subrepticamente se suelen introducir en esta cuestión elementos de orden ideológico y afectivo que –hay que reconocerlo– juegan de modo importante tanto en el mundo religioso como en los ambientes psicoanalíticos.

El análisis del hecho religioso constituye, a su juicio, un punto clave en el proceso general de la elaboración teórica freudiana, pues brindó a Freud “la oportunidad de traspasar los límites de la clínica para adentrarse en el mundo de otras muchas formaciones culturales” (1991, p. 18). Efectivamente,

el papel que, dentro del conjunto teórico freudiano, jugó el fenómeno religioso para impulsar esta aplicación del psicoanálisis a la cultura se puede considerar como decisivo. Como sabemos, fue a partir de la analogía descubierta entre el discurso de la neurosis

obsesiva y el de las prácticas religiosas cuando la aplicación del psicoanálisis a la cultura se convirtió auténticamente en “un imperativo científico y en una tentación irresistible”. (1991, p. 348)

Y, a su vez, desde el punto de vista religioso, el sujeto que se confiesa creyente y, mucho más aún aquel saber que pretende ser un discurso racional que dé cuenta de la experiencia creyente, es decir, la teología, no puede dejar de enfrentarse con la sospecha de la “falsa conciencia” instalada en la cultura contemporánea por Freud.

Frente a lo que generalmente se cree y teme desde el campo religioso, “la cuestión no se plantea sola ni esencialmente en la relación que se pueda establecer entre fe y neurosis (o entre ateísmo y neurosis)” (1991, p. 474). Ciertamente, las cuestiones que Freud plantea a la religión no se encuentran sólo ni principalmente en lo que nos dice sobre la religión, sino en todo lo que nos dice sobre el psicoanálisis.

Pues no se trata tanto de tener en cuenta (con todo lo importante que pueda ser) los datos que el psicoanálisis ha puesto de relieve sobre el hecho religioso -por ejemplo, de la relación que se puede comprobar entre la imagen paterna y la imagen de Dios-, sino que se trata de ir más lejos, hasta llegar a la toma de conciencia de que el inconsciente se encuentra habitando el corazón mismo de la religión. (1991, p. 474)

Sí, el inconsciente se halla habitando en el corazón mismo de la religión, como de toda otra experiencia humana, y lo que nos ofrece el psicoanálisis es, justamente, la posibilidad de acceder a los procesos inconscientes a través de la experiencia del análisis. Al psicoanálisis no le corresponde ni denunciar ni

confirmar la experiencia de fe, sino simplemente interpretar reenviando “desde aquello que se dice a lo que no se dice” y señalando, a la vez, lo que se expresa en lo no dicho.

Es la religión misma la que, desde la interrogación nacida de la experiencia psicoanalítica, tiene que preguntarse “si su vivir y su decir no se constituyen como coartada para proseguir realizando un oculto sueño de omnipotencia” (1991, p. 475). De esta forma, podemos entender que no es la moral,

como frecuentemente se piensa, el lugar donde se plantean las cuestiones más decisivas del psicoanálisis a la fe, pues es más bien dentro del espacio dogmático en que nos movemos donde se suscitan los interrogantes más radicales. (1991, p. 502)

Efectivamente, son los orígenes mismos de la fe los que Freud pretende desentrañar, no sus ramificaciones en diversas creencias ni sus funciones psicosociales. Es la génesis misma de la representación de Dios lo que constituye el nódulo de interés y de la investigación freudiana sobre lo religioso (Rizzuto, 2006, pp. 29-60).

2.3. Diferentes posturas en la historia de las relaciones psicoanálisis - experiencia religiosa

Carlos Domínguez Morano, casi al final de su obra *El psicoanálisis freudiano de la religión* (1991), presenta las grandes líneas en que pueden agruparse las diversas posturas asumidas por parte del pensamiento cristiano

en esta historia de las complicadas relaciones entre el psicoanálisis freudiano y la fe. En varias de sus obras posteriores, particularmente en *Teología y Psicoanálisis* (1995) y, sobre todo, en el fascinante relato y agudo análisis de aquel “encuentro vivo, encendido y apasionado entre el ‘judío infiel’ que fuera el fundador del psicoanálisis y ese otro hombre entusiasta, de fe religiosa profunda y de convicción psicoanalítica acendrada, que fuera el pastor Oskar Pfister,”²⁰ que nos ofrece en *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable [Sigmund Freud y Oskar Pfister]* (2000b), nuestro autor muestra aquellas posturas que con sus diversos matices se han ido sucediendo dialéctica y críticamente a lo largo de este primer siglo de existencia del psicoanálisis. Diversas y matizadas posturas asumidas tanto por parte del pensamiento cristiano, como también, por parte del campo psicoanalítico,²¹ que forman parte de un diálogo interrumpido desde el comienzo del psicoanálisis hasta nuestros días.

Por un lado, según constata Carlos Domínguez Morano, en la primera generación de analistas, la mayoría judíos y ninguno de ellos creyente, la tensión psicoanálisis-religión era algo prácticamente dado por hecho y no fue posible un auténtico diálogo. Entre los que participaban plenamente de los puntos de vista de Freud al respecto, destacan por su interés en las cuestiones religiosas, Ernest Jones, Theodor Reik y Géza Róheim.

²⁰ Donde nuestro autor ofrece, además, una nutrida y variada bibliografía al respecto.

²¹ Las cuales se presentan en esta última obra a la que nos hemos referido, C. Domínguez Morano, 2000b, pp. 152-161.

En cambio, dentro de la primera generación, O. Pfister y Binswanger, en Europa, y J. Putman, en EEUU, mostraban una posición diferente en cuanto a las creencias filosóficas y religiosas e intentaron, cada uno a su manera, realizar una síntesis entre el psicoanálisis y éstas. Síntesis que fueron todas ellas rechazadas expresamente por Freud (Domínguez Morano, 1991, pp. 476-484; 2000b, pp. 143-170). Sin embargo, el encuentro entre “el ilustrado Freud y el concordista Pfister” proporcionó al fundador del psicoanálisis un rico y abundante material de ideas, dudas e interrogaciones que aún hoy siguen en cierta medida pendientes (cf. 2000b, p. 146).

La segunda generación de analistas ya no fue tan categórica en su desestima de la religión. Entre ellos destaca E. Fromm con su propuesta de una religión humanista, manifestando una posición tan concordista como la de Pfister, aunque con diferente concepción de la trascendencia. En la misma línea podemos encontrar la postura de V. Frankl, quien aboga por la necesidad de incluir la trascendencia como un objetivo irrenunciable para la salud mental. Otros intentos de conjugar el psicoanálisis con una filosofía cristiana de corte existencialista son los realizados por Igor Caruso, en su primera época, y el Círculo Vienés de Psicología Profunda, quienes intentaron llevar cabo una síntesis entre psicoanálisis y catolicismo.²²

²² Psicoanalistas creyentes de distintos puntos del mundo, desde planteamientos

También un amplio campo del psicoanálisis,

superando las tentaciones concordistas de un O. Pfister o de un E. Fromm, ha acometido el encuentro y la confrontación con la fe religiosa desde una epistemología menos estrecha que la de Freud (...) y desembarazada ya de los prejuicios característicos de la Ilustración y del positivismo más craso. (2000b, p. 158)

Con lo que podemos ver cómo, si bien desde aquellas posturas totalmente polarizadas entre el reduccionismo de la mayoría de los primeros analistas y el concordismo de aquel “rudimentario diálogo” entre S. Freud y O. Pfister tan importante en esta historia entre psicoanálisis y religión, se ha recorrido un largo, matizado y, sin duda, fecundo camino de interrogaciones y cuestionamientos mutuos. Sin embargo, este testimonio apunta a

un problema muy importante que a nivel de contra-transferencia afecta todavía a buena parte del psicoanálisis actual. El camino que se ha de recorrer por ambas partes, psicoanálisis y religión, entraña, pues, resistencias que siguen afectando a los dos polos de la relación. (Domínguez Morano, 2000b, p. 161)

Efectivamente, desde el campo teológico no han sido menores las

específicamente psicoanalíticos han puesto de manifiesto las grandes cuestiones que el psicoanálisis plantea a la fe. En esta línea destacan en Francia, donde este movimiento ha sido, sin duda, más fuerte, los aportes de numerosos psicoanalistas, tales como René Laforgue, Marise Choisy, Louis Beirnaert, Françoise Dolto; en Bélgica, Antoine Vergote y André Godin; en Alemania, Albert Görres y Joachim Scharfenberg; Leonardo Ancona, en Italia; Jordi Font, Pedro F. Villamarzo y Carlos Padrón, en España; Ignacio Matte-Blanco y Juan Pablo Jiménez, en Chile; Thierry de Saussure, en Suiza; William W. Meissner y Ana María Rizzuto, en EEUU. En esta misma línea debemos destacar la creación, en los años cincuenta, de la AIEMPR (Asociación Internacional de Estudios Médico-Psicológicos y Religiosos). Figuras eminentes del campo psiquiátrico, psicológico y psicoanalítico, tales como las de G. Zilboorg, A. Godin, A. Gemelli, J. Font, J. J. López Ibor, L. Ancona, H. Ey, L. Beirnaert, M. Oraison, A. Plé, Ch. Durand. Asimismo, habría que destacar el simposio sobre Psicoanálisis y religión, organizado en 1995 por la Asociación Psicoanalítica Chilena, conjuntamente con la Universidad Católica de Chile, el cual fue el primer Simposio que la Asociación Internacional de Psicoanálisis organizó sobre el tema de la religión desde su fundación por S. Freud.

resistencias ni los impedimentos para tal diálogo. Tal como refiere Domínguez Morano (2000b, p. 161),²³ ya lo había constatado O. Pfister diez años después de la muerte de Freud,

mi deseo de que el psicoanálisis fuese propiedad común de todos los pastores ha fracasado casi totalmente. Los teólogos prefieren equipararse con el bagaje del dogma y las cuestiones de leyes eclesiásticas más que con el alma viviente de los seres humanos,

Más específicamente en su trabajo *La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría*, C. Domínguez Morano (2004) aborda dicha problemática partiendo del reconocimiento de las múltiples, chocantes y a la vez, sorprendentes, pero innegables analogías entre la fenomenología de la experiencia mística y de determinados cuadros clínicos, neuróticos o

²³ Desde el punto de vista teológico y filosófico no existe demasiada literatura respecto a esta problemática, sobre todo si la comparamos con la abundante producción que sí existe referida al psicoanálisis de la religión. Tal reflexión procede en su gran mayoría de autores creyentes que “en el ámbito psicoanalítico, no han podido evitar interrogarse sobre lo que significa creer después de afrontar la cuestión psicoanalítica” (Domínguez Morano, 2000b, p. 162). Interrogación que los ha llevado a diferentes posturas, las cuales podemos agruparlas en la que básicamente representan, una actitud mediadora entre ambas experiencias, tales como las de O. Pfister, R. Laforque, M. Oraison; otras posturas más claramente concordistas y con muy diferentes matices entre ellas, tales como a las E. Fromm y V. Frankl, y también las de M. Bellet, en sus primeras publicaciones, y E. Drewermann. Encontramos también una posición de matiz más defensivo tal como las de G. Allport, A. Plé, P. Dempsey, R. Dalbiez o M. García. Otras posturas se mueven en el planteo reducción-no reducción entre psicoanálisis y fe, tales como la de P. Ricoeur y H. Küng. Asimismo podemos identificar la postura llamada de “homología” representada por los aportes de A. Vergote, J. Pohier y L. Beirnaert en sus primeras épocas. Llegando así, a la que C. Domínguez Morano (1991, p. 486) considera como la postura más relevante dentro del panorama del pensamiento actual, y en la cual se inscribe él mismo, representada fundamentalmente por autores europeos del área francófona, como pueden ser Th. de Saussure, D. Vasse, J. Gagey, R. Sublon, así como los desarrollos posteriores de M. Bellet, L. Beirnaert y J. Pohier. Lo característico de esta postura es que son: “creyentes que, a partir de una experiencia personal del análisis –muchos de ellos también de una experiencia psicoanalítica profesional-, se han visto forzados a replantearse el modo en que pueden seguir viviendo y expresando su fe. Ello supone la adopción de un campo epistemológico muy particular, que determina de modo decisivo la respuesta a la problemática sobre psicoanálisis y fe religiosa.” (1991, p. 486).

psicóticos.

Efectivamente, “la mística, sin duda, forma parte de este tipo de experiencias que nos remiten a la deseada y, al mismo tiempo temida ruptura de los límites conscientes de nuestro Yo” (2004, § 1, ¶ 3). No es de extrañar, por tanto, que, más allá de las cuestiones que acabamos de examinar respecto a la relación psicoanálisis – experiencia religiosa, este tipo de experiencia haya suscitado continuamente el interés de las más diversas corrientes y escuelas tanto psiquiátricas como psicológicas.²⁴

Se trata, nos dice nuestro autor, de entrever la psicodinámica particular que se pone de manifiesto en el discurso de los místicos, de

comprender qué tipo de factores operan haciendo posible tal modo de experiencia y qué otros factores pueden jugar para que dicha experiencia posea un carácter sano, madurativo y expansivo o, por el contrario, que no pase de ser una experiencia regresiva, narcisista, cuando no patológica. (2004, § 6. La experiencia mística bajo la óptica psicoanalítica).²⁵

²⁴ En dicho trabajo se ofrece una reseña de las principales aportaciones realizadas tanto desde la psiquiatría dinámica como desde el panorama de la psicología, acercándonos a los planteamientos que se han hecho desde la psicología experimental, la psicología humanista y la psicología transpersonal y, fundamentalmente desde el psicoanálisis. Óptica, esta última, que nuestro autor elige por considerarla la más adecuada para el análisis de las dinámicas psíquicas que acaecen en las experiencias místicas, y que es, justamente, la que aquí nos interesa a nosotros. Dentro del campo psicoanalítico, señala Carlos Domínguez Morano, encontramos tanto tendencias reductoras de la experiencia mística, comenzando por el mismo Freud para quien “en la experiencia mística tan sólo tendríamos un desbordamiento de los límites del Yo, a través de una oscura autopercepción de ese reino del inconsciente que se le escapa” (2004, Sección 6. La experiencia mística bajo la óptica psicoanalítica, ¶ 2). En esta misma línea podemos situar los estudios de F. Alexander, H. Moller, B. D. Lewin y J. C. Moloney.

²⁵ Es decir, las múltiples preguntas que la cuestión del inconsciente plantea a la

Capítulo 3. La mística como “formación histórica” y como “institución de un decir”. Las aportaciones de Michel de Certeau.

La mística, o mejor, la fábula mística (cf. 1993a, pp. 212-213; 293-335; 1993b, pp. 22-24; 2006a, pp. 291-302) fue el objeto primero, y nunca abandonado, al que, como veremos seguidamente, se aproximó Michel de Certeau desde la nueva perspectiva otorgada por los instrumentos de análisis proporcionados por la sociolingüística, el psicoanálisis y la historiografía. Métodos diversos, sí, pero “cuya maquinaria permite definir ‘objetos’ accesibles en una realidad inaccesible.” (1993b, p. 24).

Teniendo en cuenta que la obra escrita de Teresa de Jesús forma parte de esta literatura mística, nos acercamos, ahora, a la propuesta de Michel de Certeau (Cambéry, Saboya, 1925- París, 1986) en el intento de captar el “estilo” de sus propias “prácticas intelectuales”,²⁶ con el objetivo de servirnos de ellas

experiencia mística sólo podrían responderse, en sentido estricto, en el análisis de los sujetos que han tenido dicho tipo de experiencia, en el seno de una relación terapéutica. Destacan en esta línea los trabajos de W. W. Meissner y A. M. Rizzuto desde EEUU, A. Vergote, desde Bélgica, L. Beirnaert o D. Vasse en Francia, M. Eigen en Gran Bretaña, L. Ancona en Italia, C. Padron y J. Font en España, todos ellos desde diversas corrientes psicoanalíticas (particularmente desde la Psicología del Yo, la corriente kleiniana y la de J. Lacan). Asimismo autores tales como J. Lacan y J. Kristeva quienes dejando constancia de su falta de fe en cualquier realidad de tipo sobrenatural, se han acercado muy respetuosamente a diversos aspectos de los fenómenos místicos.

²⁶ “Más conforme con nuestros propósitos comunes de hoy, hay una historia sin héroes y sin nombres propios, una historia difusa, anónima y fundamental. A ella le conciernen las *prácticas intelectuales* en tanto que se inscriben en la red de las mil *maneras de ejercer el poder*. Así pues, el objeto cambia: no apunta más a los actores, sino a las acciones; tampoco a los personajes cuya silueta se destacaba sobre el fondo de una sociedad, sino a las ‘operaciones’ que, en un movimiento browniano, tejen y componen el fondo del cuadro. Por un cambio en el ‘enfoque’, fijamos este segundo plano, dejando que se enturbien las imágenes-*vedettes* del primer plano. Entonces aparece un laberinto de maneras de hacer o de usos (*uses*):

en nuestra lectura psicoanalítica de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús.

Al recorrer la evolución de la “mística” a lo largo de la historia, nuestro autor muestra que recién en el siglo XVI el término “místico” comienza a ser usado como adjetivo que, reemplazando a “espiritual” o “contemplativo”, remite a una “manera de hablar”, a un “estilo” a través del cual se vuelven perceptibles los viajes indecibles de las cosas o de la vida interior. Se multiplican así, durante este siglo, los Discursos, Elucidaciones, Instituciones, Cuestiones o Tratados “místicos”, en los que “místico” marca el límite entre la descripción de lo visible y la denominación de algo oculto. De esta forma, primero, se convierte en “místico” todo objeto –real o ideal- cuya existencia o significación escapa al conocimiento inmediato; para llegar, luego, sobre todo en el siglo XVII, a constituir el nombre de una ciencia que se organiza alrededor de los hechos extraordinarios y les da un espacio propio: la ciencia mística, muy pronto “la mística” (cf. de Certeau, 1993b, pp. 97-137). Esta mutación lingüística, a través de la que la palabra “mística” se convierte en sustantivo y se constituye en una ciencia autónoma, desligada ya de la teología mística, manifiesta la importancia que se concede ahora al sujeto.

prácticas del lenguaje, prácticas del espacio, usos del tiempo, etcétera. Estas prácticas están especificadas por unos protocolos; tiene ‘recorridos’ propios; se caracterizan por formalidades o ‘estilos’, como hay ‘estilo’ en pintura.” (Certeau, 2003, p. 70)

Michel de Certeau se acerca a la mística desarrollando dos fecundas ideas: 1) el estudio de la mística como una formación histórica, circunscripta en espacio y tiempo concretos, en los inicios de la Modernidad europea;²⁷ 2) la consideración de los textos místicos como “institución de un decir”. Se trata, en efecto, de “una *práctica de la lengua* por parte de un sujeto que se convierte, en razón de esa misma práctica, en *sujeto de la Palabra*.” (Polo, 1994, p. 318). La indagación sobre cada una de estas ideas nos permitirá presentar sintéticamente el contenido de *La fábula mística*²⁸ de Michel de Certeau y comprender, así, como en este nuevo tratamiento de la mística “toda una concepción de la aventura cristiana es puesta en juego y a prueba.” (Giard, 2006b, p. 20).

3.1. La mística como formación histórica

El relato de viajes que constituye *La fábula mística* nos ofrece un original, cuestionador y bello estudio sobre la escritura de los místicos de los siglos XVI y XVII, como manifestación privilegiada de la experiencia cristiana en los

²⁷ Dicha tesis que ya había sido propuesta por Michel de Certeau en su artículo sobre “Mística” (Certeau, 2007b) publicado en 1971 en la *Encyclopaedia Universalis*, constituye uno de los argumentos más fuertes por los que se le niega el doctorado en Teología. Los historiadores del tribunal rechazaron sus opciones metodológicas según las cuales la mística se constituye como tal recién en los siglos XVI y XVII, cuando se vuelve un fenómeno social. Lo que está en juego es la cuestión del modernismo, problema que plantea la pregunta con la que se encuentra de Certeau continuamente: ¿cómo se puede compaginar el uso de procedimientos científicos, que no se someten a la autoridad religiosa, para el estudio de cuestiones religiosas?

²⁸ “El libro más amado, el más trabajado, del que conocí cinco o seis versiones” (Giard, 2006a, p. 21).

inicios de la sociedad moderna. Cuando la destrucción de las certezas medievales abre paso a la incertidumbre, en los umbrales de la modernidad europea, la Iglesia se fractura.²⁹

Michel de Certeau plantea que la mística de los siglos XVI y XVII constituye la “figura histórica” de una pérdida, una figura que vuelve legible una ausencia que multiplica las figuras del deseo. Se trata de una literatura referida a procesos individuales -ofrece caminos para las “errancias” inaugurales, vías para que transiten esos viajeros itinerantes que son los místicos-, pero, también, se refiere a la historia colectiva de un pasaje. En efecto, los cuerpos individuales cuentan la historia de las instituciones del sentido; en la experiencia biográfica individual se reproduce el vocabulario de la Reforma eclesial: la división, las heridas, la enfermedad, la mentira, la desolación, etc.

Michel de Certeau señala tres elementos constitutivos de esta figura histórica: 1) una manera de proceder; 2) una distribución del espacio en el que situar la herejía; 3) una tradición humillada.

²⁹ La “fractura” es un concepto y figura central en la obra de Michel de Certeau que representa el quiebre de una coherencia sistémica sea en un determinado momento histórico (el mayo francés), en la vida de una institución (los siglos XVI y XVII para la iglesia) o en el decurso de una práctica social (el proceso de representación de una diferencia). Un quiebre que simultáneamente refiere una fuga que irrevocablemente se escapa y un surgimiento (la voz del otro, la fábula) que remplaza lo que se escapa y subvierte el régimen de control de la escritura y la ciencia. (Cf. Ortega, 2004, pp. 48-49, nota 5).

El *primer elemento constitutivo de la mística* como formación histórica es la consideración de la misma *como una manera de proceder* (cf. 1993b, pp. 25-28). Los textos místicos remiten a una situación general de pérdida, verdades que se escapan, instituciones que se quiebran, autoridades que se opacan, pero, sobre todo, se refieren a las maneras de vivir la situación: “establecen un ‘estilo’ que se articula en *prácticas* que definen un *modus loquendi* y/o un *modus agendi*” (1993b, p. 25) y, así, se funda un campo donde se despliegan procedimientos específicos: un *espacio* y unos *dispositivos*. Posteriormente, como efecto de estas prácticas se constituye, también, un cuerpo de doctrinas que, sobre todo, será producto de interpretaciones teológicas posteriores.

Se trata de maneras de actuar que van organizando la invención de un cuerpo místico. El cristianismo se instituyó sobre la pérdida de un cuerpo, del cuerpo de Jesús, y también, del cuerpo de Israel (cf. infra. Cap. 6. 2). Aquéllos que se toman en serio el discurso de un desaparecido: “esto es mi cuerpo”, son los que experimentan el dolor de la ausencia de un cuerpo y deben inventar un cuerpo de amor. Crean palabras que hacen cuerpo, alumbran a través del oído. De este modo, la mística, en cuanto literatura, compone tramas con los cuerpos: ¿cómo “hacer cuerpo” a partir de la palabra?, es la pregunta que genera aquel movimiento que transforma las grafías en jeroglíficos.

Ahora bien, hay una cuestión previa que debe plantearse: “Detrás de los documentos que han llegado hasta nosotros, ¿podemos suponer un

referente estable (una “experiencia” o una “realidad” fundamental) que permita clasificar los textos según provengan de él o no?” (1993b, p. 26).

Responder afirmativamente a esta cuestión, supone considerar que el Otro que organiza el texto se encuentra fuera de los textos. De esta forma al situar al Otro aparte, otorgándole un lugar y un nombre propios, estamos postulando que detrás de los documentos hay un no sé qué, indecible, adaptable a todos los fines.

Ante esta opción, Michel de Certeau prefiere no ceder a la tentación de anticipar una definición de lo místico y cuestionar la misma formalidad del discurso, que circunscribe un *lugar*, un trazar (un caminar, *Wandern*) de la escritura, se adjudica un nombre (“mística”) y determina un conjunto de reglas.³⁰

Lo “místico”, por tanto, se halla constituido por ese *corpus* efecto de la relación entre el nombre, que circunscribe un espacio, y reglas, que especifican un modo de producción particular. Una forma de practicar *de otra manera* el

³⁰ “Una nueva “forma” epistemológica aparece, en efecto, en el umbral de la modernidad, con los textos que se dan el título de “místicos” y se contradistinguen, por lo tanto, de otros textos, contemporáneos o pasados (tratados teológicos, comentarios de la Escritura, etc.). Desde ese punto de vista, el problema (...) [consiste]... en determinar lo que ocurre en el campo que se adjudica un *nombre propio* (‘místico’) y donde se efectúa un trabajo sometido a un conjunto adecuado de *reglas*. Un *corpus* puede ser considerado como el efecto de la relación entre un nombre (que simboliza la circunscripción de un espacio) y reglas (que especifican una producción).” (Certeau, 1993b, p. 27)

lenguaje recibido³¹ se objetiviza en un conjunto de delimitaciones y de procesos, introduciendo un nuevo espacio del saber.³² Michel de Certeau prefiere instalarse “en el centro de ese campo de móviles fronteras históricas y considerarlo en el momento de su más grande formalización y de su fin – desde Teresa de Ávila hasta Ángel Silesio-” (1993b, p. 28). Allí pueden leerse los modos de funcionamiento y se determina claramente un *lugar*. Desde este lugar se hace posible una historia regresiva de su formación y un estudio de sus vicisitudes posteriores.

El *segundo de los elementos* constitutivos de la mística como formación histórica está dado por la *redistribución del espacio que supone la herejía* (cf. 1993b, pp. 28-34). Particularmente en el siglo XVI se dan tres rupturas que pueden servir como claves para entender la proliferación de la herejía y la multiplicación de divisiones en el ámbito de la expresión religiosa. En *primer lugar*, se comienza a dar una progresiva separación de los “clérigos” urbanos de las masas rurales, y por consiguiente, de las prácticas intelectuales o teológicas de las prácticas populares. En *segundo lugar*, la división de la catolicidad entre el Norte y el Sur, con las múltiples variantes de la oposición

³¹ “Es preciso aclarar que, en el vocabulario del tiempo, “mística” designa esencialmente un tratamiento del *lenguaje*; en cambio “espiritualidad” remite a la *experiencia*.” (Certeau, 1993b, p. 29, nota 24).

³² Sin embargo, tanto el nombre, “místico” se utilizará también para designar a otros discursos preexistentes que conformaran una “tradición mística”, como las mismas reglas de construcción “mística” que se encuentran organizando bajo otro título otros documentos anteriores o contemporáneos de los textos místicos.

entre las Iglesias reformadas y la Reforma tridentina. En *tercer lugar*, se rompe la unidad del universo con la distinción entre el “viejo” y el “nuevo” mundo.

Ahora bien, es importante destacar que hay, puede haber, “herejía” cuando se mantiene la unidad y se reconoce una autoridad que sirve como marco de referencia al propio grupo que se escinde de ella a o que ella rechaza. Para que haya herejía tiene que haber una posición mayoritaria al ostentar el poder de nombrar en su propio discurso y de excluir como marginal a una formación disidente. En cambio el cisma supone la existencia de dos posiciones que no pueden imponerse la una sobre la otra. “El *cisma* sustituye a la *herejía*, que se ha vuelto imposible” (1993b, p. 20). En el siglo XVII el cisma ha producido Iglesias diferentes, y no puede, por tanto haber herejía frente a una ortodoxia *religiosa*.

Nos hallamos ante un fenómeno de reinterpretación social. Los comportamientos y símbolos religiosos mantienen todavía su pretensión de universalidad y se imponen a todos. Sin embargo, ha cambiado su forma de funcionar. La antigua religión de la unidad ha estallado, la Iglesia ya no puede ser la unidad de referencia; tal papel recae progresivamente sobre el Estado. El lugar que en el siglo XVI ocupa la herejía frente a la ortodoxia religiosa, ahora lo ocupará la ortodoxia religiosa frente a la ortodoxia política.

Se da toda una nueva redistribución del espacio por y para las nuevas prácticas. En este contexto los grupos y los discursos místicos ponen en tela de

juicio tanto la *automatización* de una nueva figura histórica, el Estado, como el paso de una economía sociocultural a otra.³³

El *tercero de los elementos constitutivos* de la mística como formación histórica se refiere *al lugar social del que provienen los místicos*, más precisamente, a los orígenes y circunstancias sociales de sus propias vidas. M. de Certeau constata que la mayoría de los místicos de los siglos XVI y XVII pertenecen a regiones y categorías en vía de recesión socioeconómica, desfavorecidas por las transformaciones, marginadas por el progreso o arruinadas por las guerras. Este empobrecimiento, según la interpretación de nuestro autor, desarrolla la memoria de un pasado perdido. Al cerrárseles las puertas de las responsabilidades sociales, orientan sus aspiraciones hacia los espacios de la utopía, el sueño o la escritura.

En concreto, Teresa de Ávila, en la España del siglo XVI, pertenecía a una hidalguía sin cargos ni bienes y, lo que era peor aún –ya que mucho más que las jerarquías sociales pesaban las discriminaciones étnicas relativas a la *raza-* de origen judío.³⁴ Numerosos “cristianos nuevos”, aquellos judíos

³³ “En todas partes, una primacía del *actuar*, patente en las asociaciones, en las congregaciones, así como en los testadores provenzales, remite a una *utilidad* del grupo o de la sociedad (una represión) y estabiliza un valor *ético* (la ‘beneficencia’). La práctica –una práctica que sobre todo es producto de laicos– anuncia las teorías que, en el siglo XVIII, juzgaran las religiones sobre su moral...Al secularizarse, la sociedad se moraliza.” (Certeau, 2007a, pp. 39-40)

³⁴ Su abuelo, Juan Sánchez de Toledo, judío converso, fue penitenciado “por herejía y apostasía contra nuestra sancta fee católica” (Condena de la Inquisición de Toledo que fue

conversos que siguen siendo para sus contemporáneos el rostro del judío excluido, se encuentran masivamente entre los espirituales “alumbrados” y las beatas. Próximos a la tradición marrana (cf. Forster, 2003, pp. 136-138; 2007, pp. 221-256), “almas divididas, vidas minadas por la necesidad de una interioridad oculta” (Certeau, 1993b, p. 35), articulan dentro del cristianismo la experiencia de un *lugar otro*.³⁵

Así, pues, la mística considerada como una *manera de proceder*, que florece en la experiencia de grupos marginados social y económicamente, constituye una *figura histórica* concreta, producto de una situación social de

dictada el 22 de junio de 1485) y luego reconciliado (los reconciliados tenían que ir en procesión durante siete viernes, por las iglesias de la ciudad, vistiendo “un sambenitillo con cruces”) junto con sus hijos, cuando Alonso -el padre de Teresa- tenía cinco años (cf. Efrén de la Madre de Dios, 1951, pp. 162-171; M. de Certeau, 1993b, p. 36; F. Márquez Villanueva, 1968; J. C. Gómez-Menor Fuentes, 1972, pp. 80, 98-102; O. Steggink, 1986, 7-15). Respecto a la situación de los judíos en la España del siglo XVI cf. la interesante y documentada síntesis que presenta A. Kuznitzky (2006) en su libro *La leyenda negra de España y los marranos: Toledo, 1449-Nuremberg, 1935: hacia otra leyenda negra?*, donde se presentan las principales fuentes históricas para el estudio y discusión de este tema.

³⁵ Se puede afirmar que con frecuencia la expansión de la mística de los siglos XVI y XVII es el efecto de la diferencia judía en el ejercicio de una lengua católica (cf. 1993b, p. 36). Estos grupos marginados socialmente oscilan entre el éxtasis y la rebelión campesina. Su presente es un exilio. Y así, empujados, primeramente, por la gravedad de una situación social, los místicos llegan a encerrarse en el círculo de la “nada” que puede ser “origen”. Esta situación es señalada en sus textos, a través de las figuras sociales que dominan sus discursos: la del loco, la del niño, la del iletrado. Pero esta situación se ve agravada por otra ligada, indisociablemente a la primera: la humillación de la tradición cristiana. Los creyentes, que viven en una cristiandad hecha añicos, experimentan una defección fundamental, las de las instituciones del sentido. Viven un nuevo exilio. Al igual que las iglesias, las mismas Escrituras aparecen corrompidas, deterioradas por el tiempo. Y allí, en medio de las ruinas, de la muerte, es posible esperar *ahora* el nacimiento de un Dios. “Ahora bien -señala M. de Certeau (1993b, p. 39)- los místicos no rechazan las ruinas que los rodean. Se quedan allí. Van a ellas. Gesto simbólico: Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila y muchos otros desearon entrar en una Orden ‘corrompida’, y no porque simpatizaran con la decadencia. Pero esos lugares deshechos, cuasi desheredados -lugares de abyección, de lucha (...) y no lugares que garantizaran una identidad o una salvación-, esos lugares representan la situación efectiva del cristianismo contemporáneo”.

tránsito que habrá de ser analizada en cada contexto.

En efecto, según esta propuesta, no existiría una “forma universal” del fenómeno místico. Michel de Certeau no participa del paradigma esencialista³⁶ que primó en los estudios científico-religiosos del fenómeno místico durante la primera parte del siglo XX, cuyo ejemplo más conocido es la obra clásica de Rudolf Otto (1980), *Lo Santo* (*Das Heilige*, 1917). Los autores que participan de esta concepción esencialista comparten como principio epistemológico básico el que todas las experiencias místicas son, en definitiva, expresiones variadas sólo en apariencia de una única e idéntica experiencia subjetiva de éxtasis o, al menos, de un número de experiencias muy reducidas que sirven de canon para todas las demás.

Habiéndose iniciado por la psicología (Certeau, 2007b, pp. 351-352), estos estudios de la mística se realizaban hasta hace poco tiempo desde una fenomenología bastante poco elaborada. El significativo debate sobre las relaciones entre psicoanálisis y mística que se dio entre Freud, Romain Roland y Jung se inscribe en un conjunto particularmente rico de publicaciones consagradas a la mística durante treinta años, desde las diversas disciplinas: 1)

³⁶ “No importa qué se piense de la mística, e incluso si se le reconoce la emergencia de una realidad universal o absoluta, sólo es posible tratarla en función de una situación cultural e histórica particular. Ya se trate del chamanismo, el hinduismo o de Meister [sic] Eckhart, el occidental tiene una manera propia de encararlo. Habla de eso desde alguna parte. Por lo tanto, no es posible ratificar la ficción de un discurso universal sobre la mística, olvidando que el indio, el africano o el indonesio no tienen ni la misma concepción ni la misma práctica de lo que llamamos con ese nombre.” (Certeau, 2007b, pp. 348-349)

la etnosociología (Durkheim, 1912; Lucien Lévy-Bruhl, 1938); 2) la fenomenología (desde Heiler hasta Rudolf Otto y Mircea Eliade); 3) la historia literaria (Friedrich von Hügel, 1908; Henri Bremond, 1917-1932; Jean Baruzi, 1924); 4) la filosofía (William James en 1906; Maurice Blondel en 1924) y; Henri Bergson en 1932). También conviene tener en cuenta la difusión en Europa occidental del hinduismo o el budismo indio (Romain Roland, René Guénon, Aldous Huxley). Se trata de posiciones muy diferentes, “pero que parecen tener en común el hecho de que vincula la mística con la mentalidad primitiva, con una tradición marginal y amenazada en el seno de las iglesias, o con una intuición que resulta ajena al entendimiento.” (2007b, p. 348).³⁷

En las últimas décadas, al ponerse de relieve que todas las experiencias son necesariamente experiencias mediadas,³⁸ se ha operado una redefinición paradigmática que no permite ya sostener la visión esencialista. En esta línea se ubican las posturas constructivistas que consideran que el fenómeno

³⁷ “En suma, para Romain Rolland el origen de esa *unidad* que ‘aflora’ a la conciencia; para Freud, es la *división* constitutiva del yo. Para ambos, sin embargo, el hecho que se debe explicar es del mismo tipo: un desacuerdo del individuo respecto del grupo; una irreductibilidad del deseo en la sociedad que lo reprime o lo recubre sin eliminarlo; un ‘malestar en la cultura’. Las relaciones inestables entre la ciencia y la verdad giran alrededor de este hecho.” (Certeau, 2007b, p. 348).

³⁸ Como dice C. Geertz (1996, p. 334), “toda experiencia es experiencia interpretada”, expresión que T. Polo (1994, p. 318-319) le atribuye a E. Schillebeeckx. Cf. también la referencia a P. Ricoeur que hace J. Martín Velasco (1999, p. 43) “toda experiencia es una síntesis de presencia e interpretación”; M. de Certeau (2007b, p. 360), donde señala que desde Herskovits sabemos que “la experiencia es definida culturalmente”. En efecto, aun cuando esta experiencia sea mística, “recibe su forma de un medio que la estructura ante toda conciencia explícita. Está sometida a la ley del lenguaje. Un neutro y un orden, pues, se imponen tanto como el sentido que allí descubre el místico.” (p. 360)

místico sólo se comprende si se inserta a quien vive tal experiencia en su contexto pluriforme.³⁹

En esta misma línea crítica, pero desde otra perspectiva, Michel de Certeau (1985, p. 349), en *Historicités mystiques*, explica que el cambio paradigmático -del que él mismo puede ser considerado el principal representante- es el resultado de la aplicación de la perspectiva de la lingüística y la sociolingüística a los estudios sobre la mística. Particularmente, puede destacarse en la consideración de la dimensión pragmática del lenguaje místico que realiza Michel de Certeau, la influencia del segundo Wittgenstein. A través de los *juegos de lenguaje*, el lenguaje comunica experiencias de sentido dentro de una comunidad concreta que entiende dicho lenguaje (cf. Martín Velasco, 1999, p. 39; Mella, 2008, pp. 370-381; Wittgenstein, 1999, ¶ 65-81). Llegamos así a la segunda idea desarrollada por Michel de Certeau, la mística como institución de un decir, que presentamos a continuación.

3. 2. La mística como institución de un decir

Partiendo de los aportes de E. Benveniste, J. L. Austin y J. R. Searle, Michel de Certeau⁴⁰ se acerca a la escritura mística a partir de una *lingüística de*

³⁹ Autores como S. Katz y J. Hick refieren la interpretación del conocimiento que subyace en su teoría sobre la experiencia mística a Kant Para los detalles de esta discusión cf. J. Martín Velasco, 1999, p. 36-42; P. Mella, 2008, p. 374-375.

⁴⁰ Para desarrollar la segunda de las ideas de M. de Certeau, el entender los textos

la enunciación y más concretamente del *acto de enunciación* que pone de relieve la dimensión comunicacional o intersubjetiva de la lengua en cuanto que supone la asunción y la asimilación de la lengua por parte de un “yo” que implanta un “otro” en el mismo acto de habla.

El *acto de habla* (y todas las tácticas enunciativas que implica) -que no se reduce al conocimiento de la lengua (*competencia*)-, posee cuatro características: 1) *opera* en el campo de un sistema lingüístico; 2) pone en juego una *apropiación*, o una reapropiación, de la lengua a través de los locutores; 3) instaure un *presente* relativo a un momento y a un lugar; 4) plantea un *contrato con el otro* (el interlocutor) en una red de sitios y relaciones (cf. 1996, pp. XLIII-XLIV).

Al analizar los textos místicos como una “práctica de la lengua”,⁴¹ Michel de Certeau encuentra “dos cosas: en primer lugar, un *exceso* que violenta el lenguaje recibido (exceso que es signo del Otro), y en segundo

místicos como “una *práctica de la lengua* por parte de un sujeto que se convierte, en razón de esa misma práctica, en *sujeto de la Palabra*”, seguiremos, además de los textos fuentes de M. de Certeau (particularmente 1993b, 1996, 2003, 2007), el artículo de T. Polo (1994), “El lenguaje herido de los místicos”.

⁴¹ “La ciencia nueva se recorta como un lenguaje, pues es ante todo una práctica de la lengua. (...) Esta cuestión centraliza, obsesiona los debates y procesos alrededor de las beguinas y begardos del norte, o de los ‘alumbrados’ de España: ‘la manera de comunicarse’, ‘el modo de hablar en las cosas espirituales’. (...) al decir ‘místico’ se designa un lenguaje. De una manera general, en efecto, se emplea ‘espirituales’, ‘contemplativos’ o ‘iluminados’ para designar su experiencia, y ‘místicos’ para referirse a sus discursos. (...) El adjetivo ‘místico’ en sí mismo califica un género literario, un ‘estilo’. (...) ‘Místico’ es un ‘*modus loquendi*’, un ‘lenguaje’.” (Certeau, 1993b, pp. 139-140).

lugar, un juego de relaciones.” (Polo, 1994, p. 320).

Refiriéndose al *exceso*, signo del Otro que violenta el lenguaje recibido, Michel de Certeau dice que “la mística es el caballo de Troya de la retórica en la ciudad de la ciencia religiosa.” (1993b, p. 141). Es decir, el hablar místico lleva dentro de sí la Palabra que, como “exceso”, le viene de Otro, aunque nazca como respuesta a una orden o un pedido -así, por ejemplo, en el caso de Teresa de Jesús: sus escritos responden al mandato de sus confesores o al pedido de las monjas de sus conventos reformados- el lenguaje místico es un lenguaje *dirigido a*. El místico acoge la Palabra que le viene como un exceso de Otro y se hace eco (ofrece un cuerpo) de ella ofreciéndola a otros:

Un cuerpo madre tiende a dar luz al *infans*, aquello de otro indecible ya nacido de una oreja desconocida. Tensiones paradójicas se crean entre esta *oreja* de la cual el vientre se hace su eco, y la *boca* que posee un nombre extraño de los mismos rumores. Estos se hacen índices de una disyunción entre un *cuerpo enunciativo*, *speech-act*, que mira únicamente a proferir, y por otra parte, un *cuerpo enunciado*, legible y visible, nominado y verbalizado. Un cuerpo fábula que no conoce el nombre de su decir, y por otra parte un cuerpo-teatro, instituido en topología de lo ya dicho. (Certeau, 1989, *Il corpo fogliato* en *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua...* p. 156, citado en T. Polo, 1994, p. 320)

A través de la escritura mística -que continúa la propia experiencia de los místicos- la acogida del Otro pasa a los otros. En una época marcada por el sentimiento de la pérdida de la Palabra divina, los místicos del siglo XVI- XVII se hacen nuevos sujetos de esa Palabra, instauran un nuevo lugar donde escuchar la Palabra. El “yo” del místico se convierte en el “lugar mismo donde

habla el Locutor, el Espíritu, *el que habla*" (Certeau, 1993b, p. 212). Tal como expresa claramente San Juan de la Cruz en el Prólogo del *Cántico Espiritual*:

¿Quién podrá escribir lo que a las almas amorosas a donde él mora hace entender? ¿Y quién podrá manifestar con palabras lo que la hace sentir? ¿Y quién, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas, por quien pasa, lo pueden. Porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios, que con razones lo declaran.

Este "exceso" es dicho por el místico desde su propio lenguaje recibido. En efecto, la percepción espiritual recibe su forma de un medio que la estructura antes de toda conciencia explícita. La lengua ofrece códigos de referencias, una organización del imaginario, las jerarquizaciones sensoriales, la constelación de las instituciones o referencias doctrinales (cf. de Certeau, 1985b, p. 877).

Sin embargo, por otro lado, la lengua recibida será "manipulada" para poder decir aquel "exceso" de lo Otro, que así como ha tocado el cuerpo del místico, toca, trastoca, también, su lenguaje. Para decir lo indecible los místicos buscan "nuevas palabras", tal como se hace patente en los textos de Teresa de Jesús (cf., por ejemplo, V 25). Pero, finalmente, no se trata de inventar nuevas palabras, sino de emplearlas de otro modo: "una práctica diferente de la lengua" (1993b, p. 161). El valor de la palabra no se sitúa en la validez que le

otorga un referente, sino en su propia “fuerza”.⁴² Al igual que ocurre en la lengua corriente, a la que vuelven los místicos, “la performance concreta se aparta de la competencia” (p. 177).

Como si fueran lapsus las palabras insinúan en el lenguaje una alteridad rechazada. La otredad resurge con esos detalles. No es pues indiferente el que la mística se considera en un principio como la aparición de términos incongruentes e inauditos. Por muy sagaz que fuera, y además prudente, en lo que se refiere a los teólogos, Teresa de Ávila conocía el valor de esas palabras que dejan traslucir, en el discurso, los ruidos y tal vez la mirada del otro.[...], ella esperaba y dejaba venir las “nuevas palabras”. (1993b, 136-137)

Así pues, la mística, entendida como aquella formación histórica de los siglos XVI-XVII estudiada por Michel de Certeau, se mueve entre el “arte de oír” el rumor de una palabra eficaz, y el “arte de *producir*” combinaciones y “artefactos de toda especie”:

La mística encuentra ahí su fórmula. Establece una fabricación de palabras, de “frases” y de giros (una lengua, en lo sucesivo, se produce), pero en la región donde se escucha una voz que no acaba de comenzar. Así es la paradoja de las “maneras de hablar”: una producción de lengua en el campo de una atención a lo que todavía

⁴² Como muestra Michel de Certeau (cf. 1993b, p. 151-154) el desplazamiento que se efectúa desde la Edad Media hasta el siglo XVI se caracteriza por una exageración de atomismo lingüístico, debida al quebrantamiento progresivo del latín, que como producto de la crítica nominalista disoció de los seres singulares, la universalidad que las palabras reciben de una actividad mental. El verbo que articulaba el acto de pensar con el enunciado lingüístico, es puesto en juicio y, de este modo, las unidades semánticas son liberadas. De esta forma, se impone una “política de la lengua” capaz de establecer alianzas entre los términos y de fundamentar la capacidad que tienen de mostrar. Trabajo que es impulsado por dos problemas en íntima relación con el nominalismo y la consiguiente desontologización ockhamista de las palabras: 1) qué tipo de tratados pueden establecer las palabras entre ellas; 2) de dónde pueden obtener su “fuerza” las palabras. Las soluciones a estos problemas varían. Los místicos, que construyen su lenguaje a partir de estas dos cuestiones, apoyan “mayoritariamente la hipótesis de que la ‘fuerza de las palabras crece en su ‘discordia’” (de Certeau 1993b, p. 154). Tal es el caso del oxímoron empleado por algunos místicos: “música callada” “cautiverio suave”, “regalada llaga” (cf. 1993b, pp. 173-174).

habla. (Certeau, 1993b, p. 151)

En este contexto la historia de la mística consiste, según propone M. de Certeau en el capítulo VI, “La institución del decir” (1993b, pp. 107-209), en la producción de un hablar común después de la fractura operada en los inicios de la modernidad. Se trata de la invención de una lengua que palie la diseminación de las lenguas humanas. Toda una teoría y una pragmática de la *comunicación* son puestas en tela de juicio. Los textos místicos tratan de recomponer los lugares de comunicación, se trata de una verdadera *política de la enunciación*.

En efecto, hablar y oír constituye el binomio que define al espacio donde se efectúan los quehaceres de los místicos, quienes esencialmente tratan dos cuestiones, la oración (desde la meditación hasta la contemplación) y la relación “espiritual” (tanto con los otros como con los representantes de la institución eclesial bajo la forma de “dirección espiritual”). Cuestiones que se refieren, en definitiva, a una única, la “comunicación” divina y/o humana. De hecho, las características principales de la “experiencia” que especifica a las escrituras místicas están dadas por la presencia del ego, centro de la enunciación y del presente,

presencia en el mundo que sólo el acto de enunciación hace posible, pues -piénsese bien- el hombre no dispone de ningún otro medio de vivir el “ahora” y de hacerlo actual más que realizándolo por inserción del discurso en el mundo. (Benveniste, 1999, p. 86).

La literatura mística nos remite, por tanto, al *acto de habla* (J. R. Searle)⁴³ y a una *función ilocutoria* (Austin).⁴⁴

Así pues, al igual que el acto de habla, la mística se distingue de la validez de los enunciados y pone en tela de juicio la “realización” oral y no la verdad lógica de la proposición. Se trata de una nueva “manera de proceder” a partir de cuatro puntos estratégicos, según plantea M. de Certeau (1993b, pp. 194-195):

Un acto presente de la palabra relativiza la pertinencia del saber garantizado por algo adquirido (una revelación pasada) y fundamenta una historicidad de la experiencia (una relación existencial y necesaria con el instante): nada de lo que se dijo ayer a otros puede reemplazar a lo que yo puedo decir u oír aquí y ahora.

La relación “ilocutiva”, relativa al acto de hablar y lo que éste transforma en las relaciones entre interlocutores: el yo y el tú desempeñan los primeros papeles, de forma tal que el contenido objetivo del discurso puede tomarse como la historia de esta relación.

Entre el locutor (el que enuncia) y el “alocutario” (aquel a quien se dirige) -o entre el destinador y el destinatario-, se establece un sistema de *convenciones*, compuesto de presupuestos y de contratos a los que el discurso fortifica, desplaza y manipula: una serie de *operaciones* contractuales recíprocas sustituye a la jerarquización de los enunciados según su grado de validez.

La actividad ilocutoria se manifiesta en el discurso por el privilegio concedido a los elementos “indiciales”, es decir[,] pragmáticos o

⁴³ “La unidad de comunicación lingüística no es, como generalmente se ha supuesto, ni el símbolo ni la palabra ni la oración, ni tan siquiera la instancia del símbolo, palabra u oración, sino más bien lo que constituye la unidad básica de la comunicación lingüística es la producción de la instancia en la realización del acto de habla. Para establecer más precisamente este punto: la producción de la oración instancia bajo ciertas condiciones es el acto ilocucionario, y el acto ilocucionario es la unidad mínima de la comunicación lingüística.” (J. R. Searle, 1977, pp. 1-2).

⁴⁴ Recordemos que de acuerdo a las funciones que cumplen Austin distingue tres tipos de actos: 1) el acto locucionario que posee significado; 2) el acto ilocucionario, que posee una cierta fuerza al decir algo; 3) el acto perlocucionario, que consiste en lograr ciertos efectos por (el hecho de) decir algo. (Cf. J. L. Austin, 1955, p. 78).

subjetivos, de la lengua, de manera que el lenguaje enunciado se convierte en el relato de las condiciones y modalidades de su propia enunciación –una *dramática de la alocución*–.

En definitiva, la pregunta sobre cómo el hecho de hablar o ser hablado es un constitutivo de existencia, es el problema que anima los textos místicos de los siglos XVI y XVII, los cuales nos ofrecen una “manera de caminar” proporcionada a tal problema. Tres elementos construyen, a juicio de M. de Certeau, la escena de un texto “místico”:

1. el “corte” que sirve de condición previa del discurso y que establece un contrato con los destinatarios.
2. el lugar “vacío”, “sitio sin sitio”, que señala en el discurso su lugar de locución (el yo).
3. la representación de este lugar por medio de una figura narrativa que forma el marco del relato: la insularidad del “alma”, un círculo, un castillo, una isla, etc. (Particularmente en nuestro texto, la pareja de amantes y la figura del matrimonio).

El primero de estos elementos, determina una condición previa que vuelva posibles los “contratos enunciativos” entre locutores. El discurso místico debe producir él mismo la condición de su funcionamiento como un lenguaje que se puede hablar con los otros o que puede uno hablarse a sí mismo. Perdido el saber común, hace falta ahora un “querer”, un “volo” que

funde la posibilidad de hablar. Esta es la idea que se despliega a lo largo del capítulo VI de *La fábula mística*, “La institución del decir”. Allí M. de Certeau (1993b, p. 213) nos muestra cómo en el discurso místico el autor se halla ante “la necesidad de fundar el lugar desde donde habla”. Tal es la función del prólogo:

¿Desde dónde va a hablar? Puesto que ni las instituciones ni tampoco las proposiciones recibidas regulan esta primera cuestión, es necesario que el “yo” realice la apertura. En el Prefacio o el Prólogo de los textos del siglo XVI o del XVII, sirve de Introito a la escritura. Se aloja en el umbral como aquello que la produce, del mismo modo en que una voz “se coloca” para dar lugar a un cuerpo de lenguaje, pero aquí la voz se extingue, lugar vacío, voz sin sonido, en el cuerpo de escritura al que da a luz.

En la **Segunda Parte** de nuestro trabajo, en el Capítulo 11, al iniciar nuestra lectura psicoanalítica del texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús a través del análisis del Prólogo del mismo, retomaremos estas fecundas ideas de Michel de Certeau.

Capítulo 4. El símbolo esponsal como expresión de la experiencia mística

Retomando el contenido específico de nuestra tesis: “el símbolo nupcial inspira, estructura y constituye la clave de significación de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús”, recogeremos, en *primer lugar*, las aportaciones de Louis Beirnaert⁴⁵ (1969b) en torno a las consideraciones psicoanalíticas sobre “La significación del simbolismo conyugal en la vida mística”, a fin de analizar el uso de este símbolo para expresar la experiencia mística.

El análisis del símbolo conyugal nos llevará, en *segundo lugar*, al cuestionamiento de la asimilación entre femineidad y pasividad realizado por la teoría crítica de género. Recurriremos a los estudios de Ana María Fernández. Según esta autora este cuestionamiento nos remite a “*un modo binarista de pensar las diferencias* de antigua tradición en la cultura occidental, por la cual se *esencializa la diferencia y se naturaliza la desigualdad*”

⁴⁵ L. Beirnaert (Ascq, 1906 - París, 1985) a los diecisiete años ingresa en la Compañía de Jesús. Muy pronto es iniciado en el psicoanálisis por Robert Desoille, teórico del “sueño despierto”, a quien conoce durante su acción en la resistencia contra la ocupación nazi en el marco de la red “Defensa de Francia”. Se contacta con figuras significativas del ámbito psicoanalítico y comienza su trabajo de análisis personal con Daniel Lagache en 1946. Michel de Certeau ve en él un compañero mayor que lo precede y alienta en su aventura por el mundo psicoanalítico. Ambos participarán de la fundación de la Escuela Freudiana de París – donde Beirnaert se convierte en una figura especialmente significativa, consultado por Lacan como su “garantía jesuita”- y juntos, también, compartirán la vida y el trabajo en la comunidad *rue Monsieur* y la revista *Études*. Su obra es, también, como la de Michel de Certeau, el resultado de las tensiones propias de su doble pertenencia: a la Compañía de Jesús y al mundo psicoanalítico. Su idea fundamental es volver a leer a San Ignacio a la luz de Freud y de Lacan, situándose, de forma muy similar a M. de Certeau, “en las fronteras del acto psicoanalítico”. (Cf. F. Dosse 2003, p. 312).

social.” (Fernández, 2007, p. 98). Se trata de un modo de construir los conceptos y el mundo en términos binarios, al que Ana María Fernández (1993a, pp. 95-108; 2000; 2007, pp. 55-57) denomina la *episteme de lo mismo*.⁴⁶

4.1. Las aportaciones de Louis Beirnaert

Aunque nuestra tesis se refiere específicamente al uso del símbolo matrimonial en el texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús, tal como señala M. Izquierdo (1993, pp. 102-103), siguiendo a Gastón Etchegoyen, ésta es una de las imágenes menos originales de las que utiliza Teresa. En efecto, el uso del símbolo esponsal constituye un lugar común en toda la literatura mística, en la que, tomando la imagen del *Cantar de los*

⁴⁶ Noción que la misma autora aplica y sintetiza del siguiente modo: “La episteme de lo Mismo constituye todo un ‘a priori histórico’ (Foucault, 1968), por el cual la diferencia sólo puede ser pensada como negativo de lo idéntico. He desarrollado extensamente esta cuestión en *La Mujer de la Ilusión* (Fernández, 1993). Muy brevemente, esta episteme implica categorías lógicas y soportes narrativos. No es, estrictamente, una producción del psicoanálisis, sino que constituye toda una tradición de la cultura occidental y ha operado como naturalización a la hora en que este campo de saberes y prácticas ha tenido que pensar ‘la diferencia sexual’. Si bien el psicoanálisis pudo operar ruptura con el sujeto de la consciencia, en el mismo acto inaugural del campo operó continuidad con respecto a la lógica desde donde pensar la diferencia. Hasta tal punto esto es así, que si bien pueden observarse transformaciones sustantivas en los continuadores de Freud, tanto en la teoría como en la clínica (Klein, Lacan, etc.) la episteme de lo mismo permanece inalterada en todos estos autores. Se reiteran lógicas y narrativas por las cuales las mujeres son ‘diferencia’, pensada como complemento o suplemento de un sujeto de deseo, que ya no sólo es a-histórico sino que opera como referente de esta otra posición que, en defecto, queda colocada más del lado de la naturaleza que de la cultura. / Quedan así como impensados los dispositivos sociopolíticos de los cuales las posiciones femeninas y masculinas en la construcción de las subjetividades son efecto.” (Fernández, 2000, p. 20). Nuestra autora fundamenta en su tesis doctoral -ampliada y publicada en *Las lógicas colectivas* (2007)- su pensamiento, dando cuenta de las fuentes filosóficas del mismo: Foucault, Castoriadis, Deleuze, Guattari. Cf., también, C. Bernabé Ubieta (2006); A. M. Estrada Mesa (2004, pp. 55-56); C. Pina (1997). A. Ortiz-Osés & Patxi Lanceros (2006, pp. 397-401). Desde otro lugar y con otras fuentes, pero en este mismo sentido, E. Schüssler Fiorenza (1996) habla y crítica la lógica de la identidad.

Cantares, se representa al alma como esposa del Amado, Dios.

En el Capítulo 8 de la Segunda Parte de nuestro trabajo analizaremos detenidamente el uso de este símbolo a lo largo de la tradición judeo-cristiana, y específicamente consideraremos las fuentes y el uso que Teresa hace de este símbolo.⁴⁷ Ahora, en este apartado, nos centraremos en la consideración del uso de este símbolo asumiéndolo como una de las constantes de la literatura mística, tal como lo hace Louis Beirnaert (1969b, p. 349) al comenzar su análisis de la significación del simbolismo conyugal en la vida mística: “los místicos utilizan constantemente el vocabulario del amor humano para expresar esta experiencia”.⁴⁸

A partir de esta constatación, Beirnaert (1969b) expone sucintamente la tesis sostenida por James Leuba en su *Psicología del misticismo religioso* (1925, *Psychologie du mysticisme religieux*, citado en p. 349) acerca de la significación específicamente sexual del simbolismo erótico utilizado por los místicos. Según Leuba, la experiencia de unión mística surge como compensación ante

⁴⁷ En el Apéndice B ofreceremos una serie de consideraciones etimológicas y semánticas del término matrimonio y de sus diversos sinónimos. Tales consideraciones autorizan el uso indistinto que hacemos, a lo largo de nuestro trabajo, de los términos matrimonial, esponsal y conyugal.

⁴⁸ Evidentemente, este hecho debería ser elucidado, también, a la luz de las aportaciones de Michel de Certeau (1993b, pp. 14-16; 152-188) al considerar las relaciones entre la mística “moderna” con una nueva erótica: “... en Teresa de Ávila (más “moderna” que él [Juan de la Cruz]) y después de él, el modo de sentir toma formas físicas, relativas a una capacidad simbólica del cuerpo más que a una encarnación del Verbo. (...) La palabra queda fuera de este cuerpo, escrito pero indecifrado, para el cual un discurso erótico comienza en lo sucesivo a buscar palabras e imágenes.” (pp. 15-16).

el fracaso o frustración del amor carnal e implica siempre cierto grado de actividad de los órganos sexuales, aunque el origen corporal de la experiencia permanezca a nivel inconsciente.⁴⁹ María Bonaparte, en su artículo *De la esencial ambivalencia del Eros* (1948, *De l'essentielle ambivalence d'Eros*, citado en p. 350), sostiene la misma tesis a propósito, justamente, de la transverberación de Santa Teresa.⁵⁰

Otros autores, tales como J. Baruzi y G. Etchegoyen, consideran que el uso del símbolo esponsal responde a un lenguaje alegórico, puramente literario y tradicional. Baruzi, en su libro *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística* (1924, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, citado en p. 350), llega incluso a hablar de “pseudo-simbolismo” del “matrimonio espiritual”. Etchegoyen al analizar las raíces del símbolo esponsal utilizado por Teresa, hace notar que “la mayoría de las expresiones eróticas del amor divino, forman parte de una terminología tradicional” (1923,

⁴⁹ Podemos resumir la tesis de Leuba presentada por Beirnaert en seis puntos: 1) la experiencia de unión mística florece en el fracaso o la frustración del amor carnal; tiene, por tanto, las características de una compensación; 2) “las delicias” experimentadas implican siempre un cierto grado de actividad de los órganos sexuales; 3) el origen corporal del goce permanece inconsciente; 4) persuadidos los místicos de la incompatibilidad entre las satisfacciones de la carne y las alegrías del alma, sienten la tentación de eliminar las primeras; 5) la mezcla de sufrimiento y placer se explica por la existencia de un estímulo insuficientemente enérgico; 6) los encuentros y las relaciones que se sostienen con una persona del sexo opuesto tienen un papel preponderante en el logro de estas experiencias, por ejemplo: Mme. Guyon y el padre La Combe; Santa Teresa y el padre Gracian; Suso y Elisabeth Stäglin, etc..

⁵⁰ Cf. *infra* Capítulo 7.2.3 donde nos referimos a los fenómenos extraordinarios vividos por Teresa de Jesús.

Essai sur les sources de sainte Thérèse, p. 30, citado en p. 350). De hecho, señala Etchegoyen, si Teresa utiliza otros símbolos que no tienen ningún origen erótico (por ejemplo, el gusano de seda o las Moradas) para expresar los mismos estados de ánimo, ¿por qué sí lo tendría el símbolo del matrimonio? A su juicio, la alegoría nupcial habría adquirido y conservado su tendencia al simbolismo y a la universalidad, gracias a la tradición.

El contraste entre estas dos formas antitéticas de interpretar el símbolo nupcial, lleva a L. Beirnaert (1969b, p. 351) a plantear tres preguntas, a partir de las cuales estructura el capítulo acerca de la significación del simbolismo conyugal en la vida mística al que nos estamos refiriendo:

- 1) Si el origen del simbolismo nupcial es tradicional, será la tradición quien deberá explicarnos el sentido. ¿Cuál es ese sentido?
- 2) ¿Pero de dónde procede en la propia tradición el empleo de este simbolismo? ¿Se trata de una simple alegoría, o bien no hay en la unión sexual una aptitud intrínseca para significar la unión divina?
- 3) Finalmente ¿puede admitirse que donde la unión mística se expresa en términos nupciales, participe de algún modo la sexualidad en la experiencia? ¿Qué consecuencias sacar para las relaciones entre vida mística y continencia?

Respecto al empleo del simbolismo conyugal en la tradición, Beirnaert muestra cómo en la Biblia este símbolo tiene siempre una significación colectiva, comunitaria, puesto que en el Antiguo Testamento, se designa a través de él la alianza realizada entre Dios y el pueblo de Israel, y, en el Nuevo

Testamento, la unión de Cristo y el nuevo Israel, la Iglesia.⁵¹ Lo que importa para el propósito del autor es rescatar “la significación comunitaria y específicamente religiosa -puesto que indica un acontecimiento que no es en absoluto sexual” (p. 352) del símbolo matrimonial a lo largo de toda la Biblia (Buzzy, 1943 y Robert, 1944, citados en Beirnaert 1969b, p. 351). Afirmación que, coincidiendo con los resultados de todos los estudios exegéticos al respecto, lleva a Beirnaert a plantear la pregunta acerca del modo en que se ha pasado de la Iglesia esposa de Cristo al alma esposa.⁵²

De este modo Beirnaert (1969b, p. 354) considera abusivo otorgar “una interpretación puramente psicológica e individual al empleo del simbolismo nupcial entre los místicos católicos”. Más allá de la tonalidad afectiva de la experiencia, la expresión de ésta en términos nupciales es hecha, fundamentalmente, “porque ven en ello una participación en la misma realidad que se designa mediante estos términos, cuando los aplica la tradición a Cristo y a la Iglesia, al Verbo y a la naturaleza humana.” (1969b, p. 352). Por tanto, concluye el autor, la experiencia mística que se expresa con el simbolismo conyugal, contrariamente a lo que afirma J. Leuba, traduce algo

⁵¹ Si bien en el Capítulo 8 desarrollaremos, ampliaremos y matizaremos el análisis del uso del símbolo matrimonial en el Antiguo y el Nuevo Testamento a través de otras fuentes.

⁵² Se trata de un proceso que examinaremos detenidamente en el Capítulo 8, considerando, además otro detalle altamente significativo: del alma esposa de Cristo, se ha pasado a la concepción de la virgen como esposa de Cristo. Ahora bien, a través del examen de este proceso en el que la esposa que es el pueblo, termina refiriéndose a la virgen, podremos observar que se ha manteniendo siempre como trasfondo y sentido último del simbolismo, la referencia a la relación establecida entre Dios y su pueblo elegido.

distinto a una experiencia sexual.⁵³

No obstante, continúa Louis Beirnaert, quedan en pie las otras dos preguntas. En primer lugar, ¿de dónde procede el empleo de este simbolismo? ¿Se trata de una simple alegoría más?, o, por el contrario, ¿hay algo propio de la unión sexual, una aptitud intrínseca a ella, que la hace especialmente apropiada para significar la unión con Dios? En segundo lugar, ¿puede admitirse que donde la unión mística se expresa en términos nupciales, participe de algún modo la sexualidad en la experiencia? ¿Qué consecuencias pueden sacarse acerca de las relaciones entre vida mística y continencia?

Aunque autores como G. Etchegoyen y Baruzi sostengan que el símbolo de las nupcias y los esponsales espirituales no tiene ninguna significatividad especial ni valor privilegiado respecto a otros símbolos, sin embargo, los hechos no parecen avalar esta tesis. La frecuencia y el modo en que el símbolo nupcial es utilizado tanto en la Biblia como en la tradición patristica y en la mística, hace pensar que difícilmente podamos estar ante un significado simplemente añadido arbitrariamente a la experiencia sexual, concebida ésta como una realidad puramente biológica. De hecho, la historia de las religiones

⁵³ Las afirmaciones de Beirnaert, pueden ser mejor comprendidas a la luz de los aportes de A. Vergote (1998, pp. 155-174) en *Culpa y deseo*, donde claramente muestra cómo el hecho de vincular la mística a dinamismos psíquicos no significa reducirla simplemente a alguna tendencia o experiencia elemental. “Nuestra hipótesis de trabajo es que el deseo religioso es una derivación del deseo humano y que esta derivación es el efecto de significantes religiosos sobre el deseo.” (p. 159).

demuestra hasta la evidencia que la unión sexual ha sido captada desde sus orígenes como significativa de lo sagrado. Tal como desarrollaremos más adelante, siguiendo a Xavier Pikaza (1996, p. 59),⁵⁴ en realidad el tema de los desposorios con Dios forma parte de la simbología universal de la hierogamia. Al decir de Beirnaert (1969b, p. 356),

hay que reconocer que la aptitud de la unión sexual, para simbolizar una unión superior, forma cuerpo con ella en la experiencia humana arcaica. Somos nosotros quienes, con nuestra mentalidad científica y técnica, hemos hecho de la unión sexual una realidad puramente biológica.

Efectivamente, los datos que nos ofrecen los estudios fenomenológicos de la religión, hacen pensar que, de alguna forma, la imagen conyugal tendría una aptitud intrínseca para simbolizar un acontecimiento sagrado. La tradición judeo-cristiana ha utilizado una realidad ya simbólica, “para hacerle significar una unión en la cual se trata en adelante del Dios personal y del hombre. La nueva significación se injerta sobre la significación antigua, pero para transformarla y transfigurarla”. (Beirnaert, 1969b, p. 356).

De este modo, podemos afirmar que el simbolismo conyugal utilizado por los místicos no tiene una significación sexual, sino que es la unión sexual la que ya tiene un sentido que la sobrepasa. Ahora bien, “¿se sigue de ello que la experiencia mística que se expresa en términos nupciales no implica

⁵⁴ Cf. *Infra*, **Segunda Parte**, Capítulo 8.2.3. El símbolo matrimonial en la tradición cristiana de Orígenes a Teresa de Jesús.

ninguna participación de la sexualidad (...) en el individuo que la experimenta?" (1969b, p. 357).

Los místicos, en general, tienen conciencia de los movimientos sensibles que acompañan su experiencia, pero tal como veremos en el Capítulo 7 al analizar los fenómenos extraordinarios, tales movimientos sólo están presentes en las primeras etapas de la llamada vida mística y son considerados como algo extrínseco a la misma. Además, concluye Beirnaert, la existencia de movimientos sensibles en el transcurso del éxtasis, no significa en absoluto la especificidad sexual de la experiencia, pero, tampoco, implica negarse a examinar la cuestión de una participación cualquiera de la afectividad sexualizada en la unión mística. Por el contrario, puede afirmarse que la unión mística alcanza el centro y el corazón de todos los amores, puesto que "se trata de un amor primordial, de una raíz común a todos los afectos humanos, que se encuentra proseguido y polarizado en un sentido trascendente mediante el amor que viene de lo alto" (1969b, p. 358). De este modo, puede establecerse una cierta independencia de la realidad del amor en relación a las especificaciones filiales, fraternas o conyugales, tal como en más de una ocasión lo expresa Teresa:

No os curéis, hijas, de estas humildades, sino tratad con El como con padre y como con hermano y como con señor y como con esposo; a veces de una manera, a veces de otra, que El os enseñará lo que habéis de hacer para contentarle. Dejaos de ser bobas; pedidle la palabra, que vuestro Esposo es, que os trate como a tal. (CV 28, 3)

Ahora bien, L. Beirnaert (1969b, p. 358), observa que el amor místico,

tanto en los hombres como en las mujeres,

es un amor de tipo pasivo y femenino. Lo que está en relación con Dios es la psique, el alma. Para San Bernardo, igual que para santa Brígida, para San Juan de la Cruz igual que para santa Teresa, el simbolismo nupcial los coloca siempre en la condición de esposa, ya que vale para su alma, la cual ante Dios se encuentra en situación femenina.

Afirmación que el autor (1969b, p. 359) corona con la famosa frase del maestro Eckhart:

Para ser fecundo, es necesario que el hombre sea mujer. ¡Mujer! Es la palabra más noble que pueda dirigirse al alma y es mucho más noble que virgen. Que el hombre conciba a Dios en él, es correcto, y en esta predisposición es virgen. Pero que Dios se haga fecundo en él es mejor; ya que ser fecundo debido al don recibido es estar agradecido por ese don. Y el espíritu se convierte entonces en mujer en un agradecimiento que engendra de nuevo.

Según el análisis de L. Beirnaert (1969b, p. 359) se trata no de la evocación de la bisexualidad de todo ser humano y del desarrollo en el ser masculino de una feminidad específicamente sexual, sino de la “feminidad del alma” que

sólo se determina ante el poder supremo al que pertenece la iniciativa. También en este caso el amor de que se trata se capta a esa profundidad donde reúne al hombre y a la mujer en una receptividad común, de la cual es la figura y el signo de la feminidad sexual.

Evidentemente, Beirnaert al plantear la “pasividad del amor femenino” lo está haciendo desde los a priori invisibilizados del psicoanálisis, sin tener en cuenta estas críticas nacidas del entrecruzamiento del psicoanálisis y la teoría de género, en su mayoría escritas posteriormente al artículo al que nos

estamos refiriendo.⁵⁵

Ahora bien, continuando con el interesante análisis que nos ofrece Beirnaert (1969b, p. 358) sobre la significación del simbolismo conyugal en la vida mística, nos queda por examinar la cuestión referida a

cierta coincidencia entre el desarrollo de la actitud mística y el encuentro con un ser del otro sexo, por una parte, y el uso privilegiado que hacen del simbolismo amoroso unos seres no comprometidos en una situación específicamente sexual, por otra.

Nos encontramos, pues, ante la necesidad de examinar las incidencias directas de los acontecimientos sexuales sobre la vida mística y sobre su forma, es decir, a preguntarnos hasta qué punto las amistades y los encuentros con seres del otro sexo⁵⁶ han actuado para desarrollar “una afectividad que, negándose a satisfacerse sobre el plano carnal y no habiéndose no obstante rechazado, se ha sublimado e investido en las realidades divinas.” (pp. 359-

⁵⁵ Hoy, felizmente, asistimos a la convergencia “entre un cambio de paradigma en el psicoanálisis que no reduce la organización del psiquismo, ni la construcción del sujeto psíquico, a la sexualidad (Stern, 1985; Lichtenberg, 1989; Pine, 1990; Bleichmar, H., 1997; Westen, 1997; Sandler y Sandler, 1998) y un número creciente de mujeres psicoanalistas (Benjamin, 1988, 1991, 1997; Chodorow, 1989, 1992; Lloyd Mayer, 1992, 1995; Young-Bruehl, 1996) que, funcionando en espacios extramuros del establishment psicoanalítico, van encontrando suficiente respaldo relacional y emocional para hacer visible la dominación implícita en la generalizada heterodesignación que impera sobre la mujer en todas las concepciones psicológicas, y en la engañosa neutralidad de la teorías vigentes. Van siendo capaces de formular significados que contribuyan a normativizar las relaciones entre los sexos, en la dirección propuesta por Jessica Benjamín: sujetos iguales, objetos de amor (1997).” (E. Dio Bleichmar, 2002).

⁵⁶ Expresamente no entramos aquí en la cuestión de la homosexualidad. Tal exclusión obedece a la necesidad de no seguir abriendo debates interminables respecto a temas que bien pueden desprenderse de nuestro análisis, pero que no aparecen directamente en relación con las cuestiones a las que nos enfrenta el texto de Teresa objeto de nuestro estudio. Lo cual no implica desconocer la posibilidad, y aún la posible pertinencia, de introducir tal cuestión. Cf. J. Boswell (1993, 1996); J. B. Nelson & S. P. Longfellow (1996).

360). La respuesta a esta pregunta, evidentemente, no puede ser general. Habrá que analizar detenidamente cada experiencia particular.

De hecho, históricamente, los grandes místicos de la espiritualidad occidental, y en concreto Teresa de Jesús, a la vez que han expresado su experiencia a través del simbolismo conyugal, han sido vírgenes o, en todo caso, han decidido prescindir de las relaciones sexuales.⁵⁷ La pregunta queda planteada claramente: la continencia, ¿es necesaria a la unión mística, tal como se expresa en el simbolismo conyugal?

Una cierta tonalidad de la experiencia, cierta disponibilidad de la afectividad capaz de investirse enteramente en el Objetivo divino, un fervor sensible, ¿no requieren una continencia que evita el cortocircuito a nivel sensible, si no a nivel espiritual?" (Beirnaert, 1969b, p. 360).

Es decir,

la vida mística, tal como la describe hasta ahora la espiritualidad occidental, ¿es compatible con la vida conyugal y la plenitud de la vida sexual? Es una cuestión de hechos, ya que nada viene a priori a impedir los estados místicos al esposo. Pero, en este caso ¿no pueden preverse ciertas modificaciones en la forma y la expresión de esta vida mística? (p. 360).

De hecho, señala Beirnaert (1969b), podemos constatar que "donde ha

⁵⁷ Cuestión esta que hay que considerar en estrecha relación con lo que plantea Michel de Certeau al referirse a "la tradición humillada" como al tercero de los aspectos constitutivos de la mística en cuanto formación histórica (cf. Supra Capítulo 3.1), donde plantea que de hecho la literatura mística se halla vinculada a determinadas regiones, categorías sociales, tipos de grupo, formas de trabajo; privilegiando, además, "determinados modos concretos de relacionarse con el dinero (mendicidad, bienes raíces comunitarios, comercio, etc.), con la sexualidad (celibato, viudez, etc.) y con el poder (fidelidad a los bienhechores, responsabilidades eclesiásticas, adhesiones familiares y políticas, etc.)." (1993b, p. 34).

existido vida sexual, se nota una cierta repugnancia a utilizar el simbolismo conyugal” (p. 360) para expresar la experiencia mística. Y, por otro lado, entre las mujeres que acceden a experiencias místicas, parece observarse un desprendimiento de las relaciones sexuales, soportadas y aceptadas, desde entonces, más que deseadas.

Evidentemente, las formas de vida mística no se agotan en las que actualmente conocemos. Pueden darse nuevas formas. Además, de hecho, nosotros conocemos sólo aquellas experiencias que pudieron ser puestas por escrito y transmitidas por la tradición. Tiene que haber, sin duda, muchas otras experiencias místicas que no han podido ser puestas por escrito, que han permanecido en la intimidad de la persona, y, por tanto, su análisis y discusión es imposible. También tenemos que tener en cuenta el hecho de que toda experiencia es siempre experiencia interpretada desde los marcos referenciales que otorgan tanto el imaginario social instituido como los fantasmas de cada sujeto, contruidos a lo largo del propio proceso de subjetivación. En la medida en que la experiencia sexual es vivida de forma diferente por las nuevas generaciones, la expresión de la experiencia mística irá cambiando.⁵⁸

⁵⁸ Cf. al respecto Padvalskis (2003), donde se propone la confrontación de la experiencia y los símbolos que utiliza Etty Hillesum para expresar su experiencia de Dios con los utilizados por Teresa de Jesús.

Beirnaert (1969b, p. 361) concluye sus consideraciones afirmando que el simbolismo conyugal utilizado por los místicos cristianos significa algo distinto a una experiencia erótica, no porque la contradiga, sino porque designa una “unión con lo sagrado que tiende a simbolizar toda unión carnal no profanada.” Cuestión que dejamos señalada en estrecha relación con el planteamiento de A. Vergote (1998, p. 158-159):

La cuestión será, pues, apreciar lo erótico en la religión. Pero, para situarlo en su verdadero tenor, es necesario devolverlo a la unidad primordial del amor y del deseo. El deseo religioso se forma en aquéllos para quienes ciertas palabras y ciertos signos tienen más sentido que el que le dan los demás, incluso creyentes. (...) ¿Por qué éstos se sienten más afectados que otros por la insistencia, en la textura de los fenómenos dispersos, de una realidad vertical, a la vez profunda y sublime? ¿Por qué incluso encuentran en ello un goce particular? (...) Desde nuestro punto de vista no concedemos ningún privilegio a las búsquedas místicas. Nada nos autoriza a considerar como religiosamente inferior la conciencia sostenida de una presencia divina discreta que acompaña, simplifica e ilumina tanto los domingos como los dramas de la vida. (...) Inversamente, no tenemos razones para juzgar de por sí anormal el deseo impaciente de penetrar la reserva de silencio donde las palabras y los signos mantienen al Dios cuya presencia mediatizan. Uno sospecha que estas diferencias provienen de estructuras psicológicas profundas.

4.2. Sobre la asimilación entre feminidad y pasividad. Las aportaciones de Ana María Fernández.

La consideración sobre el “amor de tipo pasivo y femenino” (Beirnaert (1969b, p. 358) nos instala de lleno en el cuestionamiento que desde la teoría de género se le ha hecho al psicoanálisis, criticando esta *asimilación entre femineidad y pasividad*.

Sin duda, como ha mostrado Irene Meler (s.f.b),

el recurso a la erogeneidad como clave última, cegó al psicoanálisis respecto de la eficacia de las relaciones de dominación en la construcción de la subjetividad, lo que facilitó los deslizamientos sexistas que constituyen el núcleo conflictivo de la teoría psicoanalítica con respecto del pensamiento feminista.

Esta ceguera ha sido puesta de relieve por numerosos estudios, entre los que destacamos los trabajos de Emilce Dio Bleichmar (1981, 1991a, 1991b, 1997, 2002; Dio Bleichmar, Comp., 1996), Irene Meler (1987, s.f.a, s.f.b), Ana María Fernández (1989, 1993a, 1993b, 1999, 2000, 2007) y los demás autores argentinos que se agrupan en el Foro de Psicoanálisis y Género,⁵⁹ así como Silvia Tubert, Nancy Chodorow y Jessica Benjamin, en cuyos trabajos está implícito el reconocimiento por la obra de Robert Stoller.⁶⁰

⁵⁹ "Se trata de una corriente teórica heterogénea, que se ha desarrollado en la Argentina desde hace algo más de dos décadas, por fuera de las instituciones psicoanalíticas oficiales. El denominador común entre los diversos autores, consiste en el diálogo que se establece entre los discursos psicoanalíticos y los aportes provenientes de los estudios interdisciplinarios de género, así como con desarrollos filosóficos y otros provenientes de las ciencias sociales. Dentro de las corrientes teóricas psicoanalíticas, mientras que algunos prefieren sustentarse en el psicoanálisis lacaniano, otros nos manejamos con un marco teórico amplio al que recurrimos de acuerdo a los caminos que toma nuestra indagación. Una preocupación compartida se refiere a la indagación acerca del vínculo existente entre el contexto macro social y la construcción de la subjetividad. Otro aspecto sobre el cual existen acuerdos implícitos, se refiere a la necesidad de actualizar los discursos psicoanalíticos, superando aquellos aspectos donde se evidencia la impronta de las relaciones de poder de las cuales emergen y que en ocasiones, perpetúan de forma inadvertida. Un ámbito institucional abierto y convocante, se encuentra en el *Foro de Psicoanálisis y Género* de la *Asociación de Psicólogos de Buenos Aires*, espacio de debate donde se exponen diversas posturas y se abren nuevos interrogantes." (Meler, 2001, ¶ 1).

⁶⁰ Evidentemente los trabajos de Stoller marcaron un hito significativo en la constitución de la teoría de género. Sin embargo, una genealogía de dicha teoría muestra las limitaciones de esta concepción, abriendo un amplio debate -cuyo tratamiento excede los objetivos de nuestro trabajo-, particularmente a través de la crítica al binarismo sexo/género que sirvió para diferenciar lo supuestamente natural e inmodificable y el cuestionamiento del supuesto de que existen solamente dos géneros: femenino/masculino, como categorías inamovibles y universales, excluyentes una de la otra, desconociendo que los procesos de

La pasividad femenina no es una cuestión de orden natural, ni de la “naturaleza femenina”. En todo caso lo que parece más admisible, es que se ha producido un proceso histórico de pasivización de la sexualidad de las mujeres (cf. Fernández, 1993a) a fines de su intercambio en las redes de la alianza matrimonial.⁶¹ Es decir, la pasividad femenina es fruto de un proceso político de pasivización. Ahora bien, la dimensión política de la subjetividad suele constituir uno de los más fuertes impensables del mundo “psi”.

Efectivamente, señala A. M. Fernández (1993b, p.1):

la pasividad femenina es parte de un imaginario colectivo propio de la Modernidad que instituyó una forma de ser mujer, que se sustenta, entre otras cosas, en una trilogía narrativa: el mito de Mujer = madre, el mito del amor romántico y el de la pasividad erótica de las mujeres. Estos mitos, articulados unos con otros e inscriptos en un particular ordenamiento dicotómico de lo público y lo privado han hecho posible la construcción histórica de una forma de subjetividad “propia” de las mujeres entre cuyos rasgos puede destacarse un posicionamiento “ser de otro” en detrimento de un “ser de sí” que vuelve posible su fragilización a través de diversas formas de tutelajes objetivos y subjetivos.

Tal como veremos más detenidamente en el Capítulo 8, la

subjetivación son intergenéricos. Al respecto cf. la excelente síntesis de G. Bonder (1999), *Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente*.

⁶¹ Respecto a este tema cf. los dos trabajos de F. Héritier, *Masculino-femenino. El pensamiento de la diferencia* (1996), donde la autora reflexiona como antropóloga sobre la manera en que la diferencia entre los sexos, que no implica absolutamente ninguna jerarquía, ha sido pensada en las diversas sociedades del mundo desde los comienzos de los tiempos, buscando las condiciones necesarias que llevaron a los hombres de todas partes a conceptuar y traducir esta simple diferencia como jerarquía, siempre orientada en el mismo sentido; reflexión que continua en *Masculino-femenino II. Disolver la jerarquía* (2007) interrogándose sobre la instauración de la “valencia diferencial de los sexos” presente ya en el origen de lo social. Dicha valencia diferencial ha constituido jerárquicamente el reconocimiento de la alteridad.

conyugalidad, a través de diferentes dispositivos, ha sido secularmente la forma instituida del control de la sexualidad de las mujeres.⁶² La pasivización del erotismo de la mujer ha sido una pieza clave en este proceso, para controlar su descendencia legítima, pero también para producir su propia percepción de inferioridad. De hecho, tal como afirma Ana María Fernández (1993b, pp. 1-2),

debe pensarse que el matrimonio monogámico -esto es, el derecho exclusivo del marido sobre la esposa- sólo puede sostenerse a través de un proceso histórico-social de producción de una particular forma de subjetividad: la pasividad femenina, por la cual la mujer se aliena de la propiedad y exploración de su cuerpo, registro de sus deseos, búsqueda activa de sus placeres, etc.

No podemos, por tanto, dejar de cuestionar⁶³ la afirmación de la “feminidad del alma” que “sólo se determina ante el poder supremo al que pertenece la iniciativa”, puesto que, tal como denuncia Irene Meler (s.f.b, ¶ 36), “la asimilación de la posición femenina a ser poseída, es ideológica, e implica una replicación de la violencia patriarcal al interior de la teoría psicoanalítica.”⁶⁴ Violencia que consiste en la permanente denegación de la

⁶² Como señala I. Meler (s.f.b), “el Feminismo ha puesto en evidencia el carácter asimétrico y opresivo de la relación entre los géneros sexuales. Entre nosotros, la contribución de Ana María Fernández (1989) acerca de la relación necesaria entre violencia y conyugalidad, es ya un clásico, cuya lucidez resulta sin embargo, desoladora”

⁶³ Cf. Padvalskis (2006), “La pasivización del erotismo femenino y el uso del simbolismo conyugal para expresar la experiencia mística” y (2007), “La mística y el matrimonio espiritual. Cuerpos entregados, discursos que los (de)construyen”.

⁶⁴ Donde la autora muestra como la ‘posesión sexual’ es una “metáfora que expresa fantasías eróticas asociadas al hecho de ser dominada. Estas fantasías, u otras donde existe una referencia a ‘la entrega’, son parte de una amplia gama de deseos parciales propios de la sexualidad humana, y que la dominación intergenérica ha propiciado en las mujeres,

existencia de deseos activos y aún sádicos en las mujeres, que pueden ponerse en juego en forma flexible según el momento y los avatares del vínculo.

reprimiéndolos severamente en los hombres.” (I. Meler, s.f.b., ¶ 36)

Capítulo 5. La experiencia de placer inherente a la experiencia mística y la histórica disyunción “Dios o el placer sexual”

La experiencia placentera y displacentera que vive Teresa al entender y no entender lo que gusta en la oración, junto con el deseo de comunicar a sus hermanas lo vivido, mueve a Teresa a escribir sobre el *Cantar de los Cantares*, tal como lo expresa claramente el objeto del texto que analizaremos en la segunda parte de nuestro trabajo:

(...) son tantas las mercedes que nuestro Señor les hace, que solas a las almas que entendieren las necesidades que tienen de quien les declare algunas cosas de lo que pasa entre el alma y nuestro Señor, podrá ver el trabajo que se padece en no tener claridad. (MC P, 1)

(...) lo que el Señor me da a entender, que se encierran en palabras de que mi alma gusta para este camino de la oración. (MC P, 3),

Una experiencia placentera que Teresa llama *consolación*. *Consolación*, es decir, se trata de *un plus de placer* otorgado en el *entender* algo de lo que se gusta. Por tanto, deseo de entender, placer por ser consolada, placer por entender, placer por dar consuelo a otros. Experiencia que es gozo y que es deseo de unión, que tiene que ver con la fusión afectiva, pero que se da, en el caso que nos ocupa, desde la experiencia del entender; entender que es un proceso cognitivo que implica la aceptación de la diferencia, la acogida en uno mismo de la alteridad y, por eso mismo, posibilidad también de fusión amorosa. Fusión amorosa que en la medida que lleva en sí la diferencia, y con ella la posibilidad de pensar, no es fusión psicótica.

Se trata, además, de una experiencia que quiere transmitir pues,

“paréceme me serán para consolación de las hermanas que nuestro Señor lleva por este camino” (MC P, 2). Y, también, será para ella misma un consuelo, “consuélame, como a hijas mías, deciros mis meditaciones” (MC 1, 9).

5.1. “Dios o el placer sexual”

Partimos, en este apartado, de la constatación de las relaciones que de hecho se dan y han dado a lo largo de la historia entre religión/sexualidad/deseo/placer/saber/poder. Se trata de una facticidad que, aunque invisibilizada o camuflada bajo distintos ropajes, ha ido entretejiendo -en lo secreto y bajo distintas nominaciones- la historia humana en sus múltiples caras: las historias “indiscretas, cotidianas y astutas” (Certeau, 1996, p. 98) de los ciudadanos anónimos y, también, la “Historia oficial”, aquella producida por el poder de la “escritura conquistadora” (Certeau, 1993a, p. 11).

A fines del siglo XIX, Marx, Freud y Nietzsche cuestionan la unidad lineal del saber instaurando, desde entonces, la sospecha como marca del pensamiento occidental. Los diversos dispositivos de orden epistemológico, institucional y sociohistórico desarrollados durante el siglo XX -a través, particularmente, de los aportes de los movimientos feministas y de autores tales como Foucault, Reich, Marcuse, Deleuze y Guattari- han operado produciendo saberes y poderes que, con sus nuevos regímenes de visibilización y de enunciabilidad, han instituido nuevas *prácticas de*

objetivación y subjetivación.

En cuanto prácticas de *objetivación*, estos saberes –cuerpos teóricos producidos por estos mismos autores o movimientos que han funcionado, ellos mismos, como verdaderas máquinas de fabricación de nuevos saberes y nuevas prácticas- han ido visibilizando y enunciando progresivamente los nexos entre sexualidad, saber y poder. Nexos puestos de manifiesto suponiendo la íntima articulación entre deseo y placer.⁶⁵ En cuanto procesos de *subjetivación* y socialización estos saberes, en particular por los aportes del psicoanálisis, incidieron directamente en la revolución sexual vivida durante la década de los 60 y las consiguientes transformaciones culturales acontecidas durante la segunda mitad del siglo XX.

Evidentemente, “la sexualidad como búsqueda de una totalidad imposible presenta unas profundas analogías con la experiencia religiosa.” (Domínguez Morano, 1992, p. 177). De hecho y, probablemente por este motivo, las relaciones entre sexualidad, experiencia de placer y religión suelen

⁶⁵ A lo largo del nuestro texto usamos indistintamente los términos pulsión/deseo; placer/goce; sublimación/simbolización. Detrás del uso de uno u otro término hay, ciertamente implícitas cuestiones semánticas, sobre todo en lo que respecta a la traducción. Pero, fundamentalmente, por detrás de estas distinciones hay grandes debates y posicionamientos teóricos. Introducirnos en tales cuestiones excede ampliamente, desde todo punto de vista, los objetivos y límites de nuestro trabajo. Normalmente la elección que hacemos al usar uno u otro término de estos pares, depende del autor –o traducción- que más directamente esté inspirándonos en el tema que estamos desarrollando.. Particularmente en cuanto a la diferenciación entre placer y goce seguiremos la teorización de Piera Aulagnier (1994, p. 341), quien si bien los distingue, los considera inseparables, afirmando que “el placer del cuerpo es una condición necesaria, aunque *no suficiente*, para el goce sexual del yo [je]”.

ser estrechas y ambivalentes. Nunca indiferentes. La historia de las religiones está ahí para demostrarlo. En muchas tradiciones religiosas la sexualidad es sacralizada, constituyendo un espacio privilegiado para el acceso a Dios (ritos de fecundidad, prostitución sagrada, mitos de hierogamia, etc.). En otras, por el contrario, es denostada como enemigo principal de la trascendencia, los fantasmas de la culpa y la impureza, la amenaza del pecado y la necesidad de expiación tiñen particularmente la concepción y la vivencia de la sexualidad.

Ahora bien, como veremos más detenidamente en el Capítulo 8, la peculiaridad de la fe hebrea en un Dios trascendente, diferente del mundo y que está más allá de la sexualidad, condujo -en contraste con las civilizaciones orientales vecinas- a una clara desacralización de la sexualidad en la tradición bíblica (cf. Pikaza, 1996, pp. 55-56; Nelson, 1996, pp. 102-106). Desacralización mucho más evidente en los evangelios, donde la propuesta de Jesús, tal como plantea Domínguez Morano (1992, pp. 179-200), además de poner en cuestión la estructura misma de lo sagrado, no parece estar demasiado preocupada por las cuestiones de comportamientos sexuales concretos. Por el contrario, el mensaje de Jesús implica un trastrocamiento tal de los valores sociales, que en él son puestas en cuestión radicalmente las estructuras básicas en las que la sexualidad humana se configura y ejerce: el lugar de la familia, del padre y de la mujer quedan replanteados desde los evangelios.

Además de esta desacralización, en el conjunto de la tradición bíblica la

sexualidad aparece como una entre las múltiples dimensiones de la vida humana, sin una especial significación, ni en positivo ni en negativo, en relación con la vida religiosa. Sin embargo, a lo largo de la historia del cristianismo, en abierta contradicción con este lugar que la tradición bíblica le otorga a la sexualidad, el discurso y las prácticas eclesíásticas le han asignado a ésta un lugar protagónico. Lugar protagónico, la mayor parte de las veces, por considerar la sexualidad como el lugar de las grandes tentaciones; pero otras veces, queriendo rescatar la bondad radical de toda realidad creada por Dios, porque la sexualidad aparece sospechosamente sublimada en el discurso clerical, e incluso prácticamente sacralizada al reivindicarla como lugar privilegiado para el acceso a Dios. Estamos, por tanto, ante un doble juego, cuyo dinamismo puede comprenderse mejor al ser examinado desde los dispositivos epistemológicos que visibilizan los nexos entre religión/sexualidad/saber/poder.

Así, en relación con los objetivos de nuestro trabajo, en continuidad con lo ya planteado en el apartado 4.1, respecto a la no especificidad sexual de la experiencia mística, y dejando abierto el tema para los desarrollos históricos que ofreceremos en el Capítulo 8 respecto a la concepción de la sexualidad, el matrimonio y la virginidad en la tradición cristiana, parece particularmente pertinente presentar dicha contradicción desde la perspectiva psicoanalítica que nos ofrece Carlos Domínguez Morano (“Los lazos de la carne”, 1992, pp.173-207 y “Sexualidad, institución e imagen de Dios”, 2005, pp. 159-180),

quien señala la necesidad de considerar dos aspectos.

En *primer lugar*, en el discurso eclesial sobre la sexualidad, “con frecuencia, parece percibirse un eco que, en el fondo, parece decir ‘a Dios no le gusta que el hombre haga el amor.’” (Domínguez Morano, 1992, p. 200). Evidentemente, tal tipo de discurso, señala nuestro autor, implica toda una imagen previa de Dios y una determinada imagen también sobre la sexualidad. Imágenes que parecen estar más cercanas a las estructuras edípicas inconscientes del Dios omnipotente del niño (1992, pp. 115-139; cf. también Rizzuto, 2006, pp. 17-113; 223-267) que al mensaje de Jesús. Preso de las estructuras edípicas, el Dios omnipotente se presentará necesariamente como un Dios celoso de la sexualidad.

Tal como han puesto de relieve los estudios freudianos (Domínguez Morano, 1991, 380-417; 1992, pp.135-169) el motor último y más decisivo de la motivación religiosa ha de buscarse en los sentimientos infantiles de omnipotencia. Existen elementos suficientes, señala nuestro autor, para pensar que, con demasiada frecuencia, la culpa inconsciente, bajo un ropaje cristiano, logra ponernos de rodillas ante sus propios dioses y demonios.

Ciertamente, el discurso eclesiástico sobre la sexualidad posee una fuerte carga moral. Sin embargo, el problema teológico no es tanto una cuestión moral, sino toda una serie importante de cuestiones dogmáticas. Por ello, explica Domínguez Morano (1992, p. 206), el cambio en la moral sexual

encuentra tan especiales resistencias. Dichas resistencias son, en gran parte, de orden inconsciente y que desbordan la realidad individual de los dirigentes eclesiásticos.

En *segundo lugar*, la sexualidad posee, por otro lado, una indudable dimensión socio-política (1992, pp. 178-179; 206-207;). La sexualidad, a lo largo de la historia de la humanidad, se ha presentado como símbolo privilegiado del poder, cuyo ejercicio se halla en íntima relación con la represión sexual. Tal como ha sucedido históricamente, toda institución que pretenda afirmar su poder sobre los otros, necesita recurrir a un discurso represivo en el orden de la sexualidad.

La institución eclesiástica, como cualquier otra institución, pone de manifiesto la oposición irreductible entre el poder y el placer, entre la autoridad y la apetencia, la subjetividad del individuo y la objetividad de la institución. Se trata de la incompatibilidad esencial que existe entre el orden del deseo y el orden de lo institucional que a traviesa nuestra historia.

En definitiva, concluye Domínguez Morano (2005, p. 179):

En una increíble resonancia con toda esta problemática, en la moral sexual católica, Dios parece exigir de continuo la negación del placer sexual, la renuncia y el sacrificio. “O yo o el placer” parece que se le quiere hacer decir a Dios en ese discurso moral. Y tenemos que pensar, en efecto, que en la medida que la imagen de Dios (elaborada necesariamente a partir de las representaciones parentales), mantenga materiales edípicos irresueltos, es decir, en la medida en la que el Dios cristiano incorpore elementos infantiles inconscientes provenientes del padre imaginario detentador del falo, del todo poder y del uso exclusivo del gozo, en esa misma

medida, Dios tiene que resultar incompatible con el placer. Cada pequeña porción de placer obtenido será una porción de autoridad que se le niega. La culpa tendrá todos los motivos para establecerse, aunque no posea razón objetiva ninguna para fundarse.

Esta problemática relación entre la representación de Dios, el placer y el ejercicio del poder, puede ayudarnos a comprender diversas cuestiones que afectan directamente a nuestro objeto de estudio, el texto de Teresa de Jesús *las Meditaciones sobre los Cantares*, que analizaremos en la Segunda parte de nuestro trabajo: 1) las consecuencias de la amenaza de la Inquisición; 2) el hecho de la censura ejercida por la Inquisición frente al texto bíblico del *Cantar de los Cantares*; 3) la prohibición de que las mujeres practiquen la oración mental y que escriban acerca de la Biblia; 4) la quema del manuscrito de las *Meditaciones sobre los Cantares*; 5) la experiencia vivida por Teresa en la oración y su atrevimiento de escribir sobre ella. Sobre todas estas cuestiones volveremos oportunamente.

5.2. La función consoladora de la religión. Las aportaciones de Jacques Pohier y Paul Ricoeur.

Sabemos que para Freud la religión cumple, entre otras, una función cultural de consuelo, que la sitúa en el plano de la ilusión, la ilusión infantil frente a la dureza de la realidad, como sintetiza Domínguez Morano (1991, p. 380):

El recorrido por el conjunto de los textos de Freud nos ha hecho ver que, en realidad, toda la hermenéutica freudiana de la religión acaba centrándose en torno a dos grandes polos, derivados a su vez

de los dos modelos fundamentales de análisis empleados. En efecto, podemos comprobar que nos encontramos, por una parte, con un conjunto de reflexiones que, partiendo del modelo hermenéutico del conflicto psíquico, considera el hecho religioso como un intento - cultural- de solventar el problema de la ambivalencia afectiva y del sentimiento de culpa que ella genera. De otra parte, (...), otro conjunto de ideas que, partiendo del modelo de la interpretación onírica, ve en la religión una ilusión protectora al modo de realización de deseos.

Para Freud, entonces, la instauración de un padre -con la consiguiente instauración de sí mismo como hijo- que constituye la esencia de la religión, “es una ilusión del deseo”. Ahora bien, tal como señala Pohier (cf. 1976, p. 23), la estrategia del deseo tiene allí entablados dos combates: el de la culpabilidad y el de la consolación. Quizás estas funciones no las cumpla la fe tal como Freud pretendía; pero, sin duda, afirma Pohier, tales son las funciones que cumple la religión. Ahora bien, indudablemente el hecho de cumplir con tales funciones, no basta para descalificar a la religión en sí misma, “pero sí que basta para colocarla en el campo de la crítica freudiana. Las funciones que se discuten son perfectamente homogéneas con lo mejor que hay en la fe.” (Pohier, 1976, p. 27).

Ante la constatación de la experiencia de consolación a la que se refiere Teresa y ante la crítica freudiana nos preguntamos, entonces: esta función cultural de consuelo que ejerce la religión, ¿es sólo infantil?; la necesidad de ser consolado, ¿responde siempre necesaria y únicamente a una dinámica infantil inconsciente?; la experiencia de ser consolado, la consolación, ¿está ligada única, y exclusivamente a la nostalgia del padre, al aspecto regresivo

del simbolismo religioso?

Estas preguntas surgen de una problemática teórica, sintetizada en la conocida discusión Ricoeur-Pohier en torno a la posibilidad o no de una fe que renunciando al Padre llegue a estar libre de toda ilusión. Polémica que se halla como trasfondo de nuestra investigación disparando nuevas cuestiones, nuevas preguntas: ¿No será posible, sin caer en la trampa de la enorme ilusión de una fe libre del complejo paternal -trampa en la que, según ha mostrado Pohier (1976, pp. 15-60),⁶⁶ cae Ricoeur-, encontrar en la función consoladora de la religión un vector progresivo, creador de un nuevo sentido? ¿Podemos considerar la consolación como símbolo en el cual se realiza la alianza entre el arcaísmo de la nostalgia del padre y la profecía que descubre un nuevo sentido? ¿Podemos afirmar con Ricoeur que hay también una “epigénesis”, una dialéctica ascendente del consuelo?

En su análisis del valor y límite de un psicoanálisis de la religión, Ricoeur (1970, pp. 465-469)⁶⁷ se pregunta si hay en el dinamismo afectivo de la

⁶⁶ Donde se plantea como la respuesta de Ricoeur supone asumir la diferencia fe / religión en un intento de liberar a la fe del complejo paternal, pero cayendo en una ilusión aún más radical. Pues, la fe no es más extraña que la religión a las vicisitudes del deseo que Freud ha querido denunciar en la ilusión religiosa. Bien sabemos hoy, en parte gracias a los esfuerzos de J. Lacan, que el creerse objeto del deseo del otro es por excelencia el terreno del engaño.

⁶⁷ La respuesta que Ricoeur ofrece a esta cuestión, como él mismo lo ha dicho, no es una elaboración psicoanalítica sino una interpretación filosófica que parte de la consideración de la problemática del conflicto interno entre fe (don de Dios, instaurada por Dios en el hombre, testimonio del deseo de Dios hacia el hombre) y religión (producto humano, animada

creencia religiosa algo con qué superar su propio arcaísmo. Para Ricoeur este interrogante sólo puede recibir una respuesta parcial dentro del marco de una investigación del fondo pulsional de la religión que nos remite al problema de la fantasía del asesinato del padre, al problema del sentido del complejo paternal, como afirma Freud en *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910, p. 115):

El psicoanálisis nos ha mostrado el íntimo nexo entre el complejo paterno y la fe en Dios; nos ha enseñado que, psicológicamente, el Dios personal no es otra cosa que un padre enaltecido, y todos los días nos hace ver cómo ciertos jóvenes pierden la fe religiosa tan pronto como la autoridad paterna se quiebra en ellos. En el complejo parental discernimos, pues, la raíz de la necesidad religiosa; el Dios omnipotente y justo y la naturaleza bondadosa, nos aparecen como grandiosas sublimaciones de padre y madre, o más bien como renovaciones y restauraciones de la representación que se tuvo de ambos en la primera infancia. Y desde el punto de vista biológico, la religiosidad se reconduce al largo período de desvalimiento y necesidad de auxilio en que se encuentra la criatura humana, que, si más tarde discierne su abandono efectivo y su debilidad frente a los grandes poderes de la vida, siente su situación semejante a la que tuvo en la niñez y procura desmentir su desconsuelo mediante la renovación regresiva de los poderes protectores infantiles. La protección contra la neurosis, que la religión asegura a sus fieles, se explica con facilidad porque esta les toma el complejo parental, del que depende la conciencia de culpa así del individuo como de la humanidad toda, y se los tramita en lugar de ellos, mientras que el incrédulo tiene que habérselas solo con esa tarea.

por el deseo del hombre hacia Dios, en la que se forma un Dios que en realidad es un ídolo). Problemática que caracteriza la línea teológica de las iglesias de la reforma, en la cual se inscribe Ricoeur. Pero, lo más valioso de la respuesta de Ricoeur no radica en la solución que ofrece, sino en el esfuerzo que realiza en ella, intentando evitar tanto la actitud del apologista que rechaza en bloque la iconoclasia freudiana, como la del ecléctico que intenta yuxtaponer la iconoclasia de la religión y la simbólica de la fe, aplicando de este modo en última y decisiva instancia la dialéctica del sí y el no al principio de realidad, donde se encuentran y cuestionan mutuamente la “epigénesis del consuelo” según la fe y la “resignación a la Ananké” según el freudismo.

Para Freud la religión consiste en la monótona repetición de sus propios orígenes. Sin embargo, Ricoeur constata en su análisis que este fijarse exclusivamente en la repetición lleva a Freud a rechazar toda consideración acerca de lo que puede constituir una epigénesis del sentimiento religioso, es decir, de una transformación del deseo y del temor, y nos muestra cómo en *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* Freud llega a vislumbrar un fondo preedípico en el sentimiento religioso. Fondo preedípico que, aunque Freud no lo desarrolla, permite vislumbrar la existencia de otras raíces afectivas del sentimiento religioso además del complejo paternal. Como afirma C. Domínguez Morano (1991, p. 81) a raíz del análisis de este mismo texto, “la madre constituye la gran ausente en el conjunto teórico freudiano sobre la religión. En muy pocos textos aparece desempeñando alguna función dentro de la compleja problemática de la experiencia religiosa.”

Capítulo 6. Los destinos de la pulsión y el placer de pensar. Las aportaciones de Piera Aulagnier.

6.1. La instauración de la pulsión de saber

El deseo de saber, como expresión de la pulsión epistemofílica, es un término que, tal como aclara P. Aulagnier (1998, p. 36), nos dice en qué se convierte esa parte de la energía pulsional que el yo pone a trabajar en la actividad de pensar. Ahora bien, la pulsión, nos dice Freud (*Tres ensayos de teoría sexual*, 1905, pp. 190-191), tiene como única meta la satisfacción, es decir, reencontrar, preservar el estado de placer.⁶⁸ Nos encontramos así ante la necesidad de examinar tanto el placer del pensar desde la perspectiva de los tres destinos -alienación, amor y pasión- que la búsqueda del placer puede imponer a nuestro pensamiento y a nuestras catectizaciones como la apropiación del propio placer de pensar.

Silvia Bleichmar (cf. 2000, p. 17-18), al comentar los beneficios que acarrea la curiosidad,⁶⁹ nos ofrece una breve síntesis del proceso que lleva a la

⁶⁸ Importa destacar, tal como hace Pereira Barbosa (2000, pp. 297-298) que “la ‘meta’ (*Ziel*) es siempre la satisfacción. Ocurre, sin embargo, que aunque la meta de la pulsión sea inmutable, puede aludir tanto a una satisfacción en el sentido abstracto del término como también a una satisfacción en el sentido más específico (el placer de órgano de la pulsión oral, por ejemplo), lo cual sirve de índice para distinguir las pulsiones autoeróticas de las pulsiones dirigidas hacia un objeto. Muestra también que una pulsión puede presentar varias metas distintas incluso de las acciones-meta originarias como es el caso de la sublimación, tal y como Freud (1915c, pp. 118 y 121) señala. Este orden de consideraciones no se aplica a las pulsiones de meta inhibida (*zielgehemmten Trieben*).”

⁶⁹ La autora, en este caso, se está refiriendo a la curiosidad que despertó el título del seminario que dio lugar a la publicación del libro *Clínica psicoanalítica y neogénesis* (2000).

instauración de la pulsión de saber:

a) La curiosidad es producida por el enigma. b) El enigma implica una ruptura con las certezas previas. c) En virtud de ello deviene traumatismo, generando un proceso de desarticulaciones y rearticulaciones que da lugar a un movimiento de recomposición teórica. d) El enigma pone entonces en funcionamiento la pulsión epistemofílica (a partir del carácter excitante y traumático que le es inherente).

Los dos enigmas fundamentales que se plantean en la infancia y que Freud, según muestra S. Bleichmar (2000, p. 344), sostuvo como prerequisites de la curiosidad intelectual son: 1) de dónde vienen los niños, y 2) por qué el mundo se reparte en hombres y mujeres. Ahora bien, ambas preguntas, parten de un interés práctico pero están determinadas por el posicionamiento deseante del niño en su correlación con las figuras edípicas (Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, 1905, p. 177). Se trata, en efecto, de un interés práctico que remite no a lo autoconservativo, sino a lo libidinal, a lo deseante (Aulagnier, 1994, p. 170).

Por eso, postula Piera Aulagnier, el descubrimiento de que el discurso puede ser portador de verdad o de mentira es tan fundamental como el descubrimiento de la diferencia de sexos (1994, pp. 212-280, 1998, pp. 65-88, 108-125). El yo se halla impulsado a pensar y que sus pensamientos le ofrezcan certezas. Tales certezas las encontrará en aquellos pensamientos que le produzcan placer. Se trata, por tanto, de

lograr que su actividad de pensamiento sólo desemboque en pensamientos que son fuentes de placer, que sólo dé forma y lugar a representantes psíquicos de ese conjunto de objetos externos cuyo

encuentro está *ya* acompañado de placer. (Aulagnier, 1994, p. 254)

Pero, continua P. Aulagnier, el problema está en que el yo también descubre que la misma búsqueda de placer, origen y meta de su pensar, le impone, para poder realizarse efectivamente, plegarse a los límites de la realidad, comenzando por los de su propia realidad corporal. Así, el yo condenado a pensar, para preservarse viviente se halla, también, condenado a

a preservar una relación de investidura con su propio cuerpo, con el yo [je] de esos otros cuyo deseo se revela siempre autónomo y a veces antinómico al suyo propio, con esta realidad que jamás será totalmente conforme a la representación que él anhelaría darse. (1994, p. 255)

Pero, además se halla condenado a sufrir, pues “ese cuerpo, ese otro investido por él, esa realidad, serán periódica e inevitablemente fuente de sufrimiento, provocando, por este hecho, un movimiento de desinvestidura, un deseo de huida.” (1994, p. 255).

De este modo, el yo se halla condenado a tres movimientos indisolublemente unidos: pensar, invertir, sufrir. Pensar e invertir constituyen las dos funciones sin las cuales el yo no podría ni advenir ni preservar su lugar en la escena psíquica; sufrir es el precio que deberá pagar para lograrlo.

Así, el principio de realidad que tiene como tarea la adquisición de un conocimiento, tiene como objetivo la salvaguarda del placer, de modo que un placer actual incierto, en cuanto a sus resultados, es abandonado a fin de obtener por otra vía un placer seguro y diferido. Luego de un recorrido por los

distintos significados del principio de realidad en Freud, concluye P. Aulagnier (1994, pp. 221-222), “todo acto de conocimiento tiene como condición previa un acto de investimento libidinal.”

6.2. Tener que pensar, tener que dudar de lo pensado. Saber y certeza

Ahora bien, la libido, sea cual fuere el agente que inviste, intenta obtener siempre de entrada un “estado de placer” tal como el sujeto se lo representa en su actividad de pensar ligada bien al proceso originario, bien al proceso secundario.⁷⁰ De hecho,

el pensamiento sólo puede catectizar sus propias construcciones ideicas y, más *especialmente*, los pensamientos de los cuales es el referente (o sea él mismo como imagen de la cosa que el pensamiento nombra), porque cuando surgen se presentan con los caracteres de la certeza, lo que en el dominio del pensamiento se llama “la verdad” (Aulagnier, 1998, p. 31).

Pero, ahora, no se trata ya de la certeza propia del estado originario. Así pues, es necesario distinguir certezas en cuanto atributo propio de las representaciones-interpretaciones de la realidad forjadas por el proceso primario, de las certezas referentes a las representaciones-interpretaciones forjadas por el proceso secundario.

La certeza, que en el registro del pensamiento se llama “la verdad”,

⁷⁰ En “La actividad de representación, sus objetos y su meta”, P. Aulagnier (1975a, pp. 23-71), propone diferenciar tres modos de funcionamiento de la actividad psíquica: el *proceso originario* con sus representaciones pictográficas; el *proceso primario* con sus representaciones fantaseadas y el *proceso secundario* con sus representaciones ideicas.

exige haber pasado por la prueba de la duda. Aquí el yo “comienza por dudar no de la definición de la realidad, ya sea mítica o científica, sino de la ‘verdadera’ intención presente en el discurso que le dirige la madre, por medio del cual ella le hace conocer esas definiciones” (Aulagnier, 1998, pp. 78-79).

Al yo se le presentan, por tanto, nuevas exigencias, “tener que pensar, tener que dudar de lo pensado, tener que verificarlo”, exigencias que el yo no puede esquivar, pues se trata del precio con el cual paga su derecho de ciudadanía en el campo social y su participación en la aventura cultural.⁷¹

Es necesario que el yo encuentre

momentos en los cuales pueda gozar de un puro placer ligado a la presencia de un pensamiento que no tiene otro fin que reflexionar sobre sí mismo, que no necesita la duda y la verificación porque no se dirige a ningún destinatario exterior, de un pensamiento que no tiene otro objetivo que garantizarle al sujeto la existencia de una prima de placer ligada a la actividad de pensar sobre sí. (Aulagnier, 1994, pp. 245-246)

Pensar sobre sí es un trabajo necesario, pero un trabajo que entraña

⁷¹ Ahora bien, lo llamativo –como señala Castoriadis (1993b, pp. 8-9)- es que este deseo de saber, esta exigencia de pensar, de dudar de lo pensado abriéndose a un nuevo saber, se sature casi siempre por la absorción de la teoría sexual social (y de la teoría cósmica social). Esta “búsqueda de sentido generalmente es colmada por el sentido /ofrecido impuesto por la sociedad -las significaciones imaginarias sociales-. Esta saturación va acompañada del cese de la interrogación; para toda pregunta existen respuestas canónicas o de los ‘funcionarios’ sociales (magos, sacerdotes, mandarines, teóricos, secretarios generales, científicos) que las poseen.” (Castoriadis, 1993b, pp. 8-9).

Es necesario, pues, recurrir a múltiples factores, cuya consideración excede la perspectiva psicoanalítica, para “dar cuenta del hecho de que exista un *Wesstriebe* que se detiene y un *Wesstriebe* que no se detiene.” (Castoriadis, 1993b, p. 9).

muchas pruebas que son fuente de displacer. Se trata de un trabajo que deja muy poco respiro y cuyas consecuencias raramente el yo puede predecir.

Una de las condiciones *-no la única, por supuesto-* para que el investimento de esta actividad se mantenga es que el yo [je] pueda conservar el derecho de gozar momentos de placer “solitarios” que no caigan bajo el yugo de lo prohibido, de la falta, de la culpabilidad. A la dura *ananké* que obliga al yo [je] a aceptar la ley del discurso que le permite tener sentido a un sistema cultural y a un sistema de parentesco, que le revela que el mundo no es modificable sino a muy largo plazo y muy parcialmente, que le demuestra que su mundo psíquico es también resistente y oscuro, el yo [je] debe poder oponer, como en su tiempo al poder materno, la inalienabilidad de su derecho de goce sobre algunos de sus pensamientos, su derecho a pensar *secretamente* y a sentir placer con ello. (Aulagnier, 1994, p. 246)

Se trata del derecho, pero también del placer, a pensar en secreto. Se trata, entonces, de un placer reduplicado, el placer de pensar sobre el propio placer. Hecho que desde el punto de vista del funcionamiento del psiquismo no es poca cosa, pues descubrirse capaz de pensar con placer y de pensar su placer es la relación necesaria a toda actividad de pensar. En efecto, “el placer que debe poder aportar la actividad de pensar es para el yo [je] una necesidad, y no una prima a la cual podría renunciar.” (Aulagnier 1994, p. 253).

Ahora bien, en esta vinculación entre lo pulsional y el conocimiento hay algo ambiguo, que para P. Aulagnier (1998, p. 75) plantea otra cuestión no menos problemática: “una vinculación tal supone que se postule un placer erotizado –la pulsión no conoce otro tipo de placer- que acompañaría al encuentro entre la pulsión y su objeto.” Un placer erotizado que no remite a ninguna zona erógena ni a ningún órgano responsable de la actividad mental.

Frente a la pregunta, ¿cuál sería aquel objeto conforme al placer esperado?, P. Aulagnier plantea (1998, p. 75) que, aunque extrañamente, tanto la respuesta de los Evangelios, como la de Melanie Klein y del mismo Freud, coinciden en un punto: “el hombre conoció a la mujer”, “el niño conoció lo que contenía el vientre materno”, “el niño conoció cómo nacen los niños”; el objeto de conocimiento en los tres casos se refiere a lo que se supone haber sido causa, origen, lugar de un primer placer. La pulsión epistemofílica se halla en estrecha relación con el cuerpo que ha sido causa de vida, de placer, de deseo, de sufrimiento. Y, en este sentido, podemos afirmar que “todo acto de conocimiento está precedido por un acto de catectización.” (Aulagnier, 1998, p. 75; cf. 1994, pp. 212-232).

La catectización tanto del sujeto como de su propio cuerpo es una condición para poder vivir. Por esta razón P. Aulagnier (1998, p. 75-76) identifica la *libido narcisista*⁷² y la *libido identificatoria*: “este ‘objeto-sujeto’ que hay que catectizar no puede tener existencia psíquica más que en función de una representación que es, al mismo tiempo, un acto identificante y un acto que lo identifica.”

⁷² Libido narcisista, , es decir, “esa parte de la libido que se fija sobre el sujeto, en tanto resultado de sus identificaciones (su imagen, su función, su proyecto)” (Aulagnier, 1994, p. 185).

6.3. El proyecto identificadorio

Nos detenemos ahora en la consideración del proyecto identificadorio tal como lo presenta P. Aulagnier (1994, p. 213):

Toda experiencia de placer, *en el registro del yo* [je], implica que el enunciado que designa a este último como sujeto u objeto del afecto sea para él fuente de un placer identificadorio. La psique encuentra como su “ya ahí” que le preexiste un discurso que le atribuye sus enunciados identificatorios: esta atribución es la función que instituye al yo [je]. Pero una vez instituido éste, su relación con el saber se convierte en la clave responsable de la mayor o menor solidez de las construcciones que se elaboran en su campo. Saber y certeza representan, a partir de este momento, los dos polos alrededor de los cuales gravita la energía que actúa en los procesos de identificación. Lo propio del yo [je] es no poder aprehenderse más que bajo la forma de un saber del yo sobre el yo [je], no poder existir más que apropiándose una serie de enunciados identificatorios cuyo poseedor exclusivo es el discurso y que plantean, conjuntamente y en una relación de reciprocidad, eso que vuelve a la psique como primeras imágenes del yo [je] y del objeto que le es exterior e investido por él.

En efecto, la presencia continua del conflicto identificadorio -conflicto entre el yo y sus ideales- especifica al ser humano, pues, como afirma P. Aulagnier (1994, p. 435), todo acto psíquico tiene una relación directa con un conflicto que él tiende a resolver o a exacerbar:

Origen de la vida psíquica y origen del conflicto coinciden: el primer grito lanzado por el recién nacido nos recuerda que vivimos porque Eros entra, desde un inicio, en conflicto con las miras de Tánatos; el último suspiro exhalado por un moribundo nos señala la desaparición de uno de los adversarios sobre la escena psíquica. Esta antinomia original, estructural, que opone a Eros y Tánatos, amor y odio, movimientos de investidura y movimientos de desinvestidura, esta matriz conflictual compone el telón de fondo sobre el que se desenvuelve la totalidad de la vida psíquica. Toda nueva función y toda nueva instancia que se instalan sobre la escena psíquica son el resultado de un trabajo de diferenciación, de separación, jamás pacífica y jamás definitivamente asegurada.

De esta forma la evolución del aparato psíquico exige una y otra vez una reorganización en el registro de las investiduras, una repartición diferente entre sus soportes internos (narcisistas) y sus soportes exteriores (objetales), la elección de nuevos objetos, el duelo de otros. Movimiento de investiduras que siempre encuentra resistencias tanto del interior como del exterior (el deseo del otro, las exigencias culturales). Tales resistencias dan fe del impacto de fines contradictorios y tornan necesaria una negociación. Trabajo de negociación que el yo debe hacer

tanto entre las propias instancias psíquicas como entre el yo [je] y el de los *partenaires* que éste encuentra e inviste, entre el principio de placer y el principio de realidad, entre pasiones de vida y pasiones de muerte, entre el fin “ciego” hacia el que tiende el deseo inconsciente, y esos fines orientados (o que uno cree tales) que dan sostén a las demandas del yo [je]. (Aulagnier, 1994, p. 435)

Ningún sujeto se halla, pues, a salvo de los sentimientos de insatisfacción, desgaste, inquietud que constituyen la repercusión del registro de nuestros afectos conscientes de la inevitable brecha existente entre nuestro yo y nuestros ideales. En el registro de la neurosis, el conflicto identificatorio se refiere a la coexistencia de anhelos identificatorios contradictorios. El carácter de exceso, de intensidad, de intolerable que pueden tomar los sentimientos generados por esta distancia entre el yo actual y el anhelado, demuestra el precio con el que el yo paga su compromiso neurótico. El registro de la neurosis se halla, pues, especificado por la intensidad y la cronicidad de la presencia del conflicto identificatorio, inherente a la vida

psíquica misma. Ahora bien, en el registro de lo psicopatológico encontramos dos respuestas antinómicas al conflicto identificatorio: la alienación y la psicosis (cf. Aulagnier, 1998, p. 23-25).

El estado de alienación es considerado por P. Aulagnier (1998, 24) como un tercer camino -entre la respuesta neurótica y la respuesta psicótica- de salida del conflicto identificatorio. Lo que caracteriza la respuesta psicótica es la *desidealización*. En la psicosis no existen ideales del yo investidos, sino la “idealización trágica de un soporte exterior supuestamente responsable de lo que uno sabe que no es, y de lo que uno *sabe* soportar y sufrir.” (1998, p. 42). Como ya hemos visto, para poder pensar el yo necesita poder dudar. Y, para poder dudar, el yo necesita que se le adjudique el derecho a dudar, también, del pensamiento del otro, y que ese otro le reconozca ese mismo derecho. En el conflicto psicótico nos encontramos que este derecho le ha sido negado al *infans*, el cual no ha encontrado en el identificador aquellas certezas necesarias que le garanticen el poder dudar.

6.4. El estado de alienación

P. Aulagnier define el estado de alienación como “un destino de la actividad de pensar del yo cuya meta es tender hacia un estado aconflictivo, abolir todas las causas del conflicto entre el identificador y el identificado, pero también entre el yo y sus ideales” (1998, p. 45). Estado que representa el límite extremo que puede alcanzar el yo en la realización del deseo de abolir toda

situación conflictiva, y, con ella, toda causa de sufrimiento. En este sentido, la alienación concreta la gran tentación en la actividad del pensamiento de todo yo: volver a hallar la garantía de la certeza, excluir tanto la duda como el conflicto. Ahora bien, un paso más en esta línea “desembocaría en la muerte efectiva del pensamiento, y por esta razón, de sí mismo” (1998, p. 45).

Sucumbir en tal estado de alienación puede, a juicio de P. Aulagnier, estar motivado por dos situaciones diferentes. Por un lado, tenemos los casos en que no estando en juego un peligro de muerte real, el sujeto tiende a la alienación por razones subjetivas alienando su pensamiento ya sea a una ideología dominante, ya sea en la ideología de una secta, de un grupo o de un microgrupo.

La problemática psíquica que induce y torna necesario este deseo de autoalienación, se refiere al compromiso gracias al cual el yo acepta una desidealización que le concierne, mientras se niega a desidealizar otra realidad, que debe permanecer como soporte y garante de la catectización entre el identificador y el identificado. Es decir, aunque el yo infantil llegue a renunciar a su imagen idealizada, conservará “en suspenso” la idealización de la imago parental; estará siempre en busca del encuentro de otro presente en la escena de la realidad y sobre el cual pueda proyectarla, “encarnarla”. Se trata de una narcisización, incluso a menudo de una sobrenarcisización, del yo pensado por el yo pensante. Narcisización que sigue dependiendo de la

prótesis que constituye la valoración de sí y de su pensamiento por otro, cuyo saber y poder se idealizan masivamente.

Asimismo, la otra situación es aquella a la que nos referiremos al analizar el texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús en relación a la situación vivida en tiempos de la Inquisición (cf. Apéndice D y Capítulo 7. 1). Se trata del dilema entre la alienación o la muerte. En su forma objetiva este dilema se halla en aquellas sociedades donde el poder desempeña el papel de una fuerza alienante, que amenaza efectivamente de muerte a todo opositor o, no con menores consecuencias, con la exclusión de todo transgresor. De modo tal que para tener derecho de ciudadanía en ese espacio social, el sujeto se ve obligado a adjudicarle una puesta en pensamientos y una puesta en palabras que niegan tanto la realidad como la interpretación y la fantasmaticización que lo han inducido y que a su vez él induce.

La interdicción establecida por el poder impidiendo que el sujeto pueda pensar el sistema, será interiorizada por el sujeto no solamente por un reflejo de defensa vital, sino también porque “pensarse” a sí mismo como objeto carente de todo derecho de palabra y de pensamiento, sería una fuente de sufrimiento insoportable para el yo y sólo podría desembocar en el

desinvertimiento de ese “yo pensante” por desinvertimiento de la actividad del pensamiento (cf. Bleichmar, H., 1997, p. 40).⁷³ Es decir, si el poder instituido impide pensar, el yo sólo podrá subsistir como “no pensante” en la medida que se active en él un mecanismo que le permita desinvertir el hecho de ser pensante. Pero poder descatectizar la propia actividad de pensar, sólo es posible catectizando el discurso de otro. Un discurso que, en definitiva, decidirá quién es “yo” a través de la imposición de sus ideales, pero que “le procura, como *prima* de esa desposesión, la ilusión no solamente de su realización futura sino de su realización actual” (Aulagnier, 1998, p. 48). En otros términos, el estado de alienación se invisibiliza, se naturaliza como identidad del yo. En efecto, “la alienación supone una vivencia *no nombrable y no perceptible* por el que la vive” (1998, p. 47).

En su forma más radical y más trágica la alienación desemboca en la desrealización de lo percibido. Se trata de una desrealización total, tan total como en la psicosis, pero que llama a una “representación discursiva” que se presenta en forma de un discurso lógico y efectivamente idealizable y que puede dar al sujeto la ilusión de poseer una verdad compartida y compartible por el resto de los sujetos. Sobre todo, la ilusión de que al repetirla, y al

⁷³ Donde a partir del estudio de los trastornos depresivos, H. Bleichmar presenta la *decatectización libidinal del pensamiento* como la última línea defensiva del psiquismo frente al sufrimiento excesivamente prolongado. Se trata de una modalidad defensiva en la que las defensas se dirigen contra el funcionamiento mental mismo; no contra un deseo en particular, sino en contra de la función deseante en sí misma y de la catectización de cada pensamiento.

retornarla por su cuenta, lo coloca a él no solamente fuera del registro del delirio sino que además lo sitúa entre los “elegidos” que detentan una verdad, que habrá que imponer a los demás “por su bien”.⁷⁴

En la mayoría de los casos, nos dice P. Aulagnier, el sujeto no podrá sostener durante mucho tiempo este combate desigual y no podrá preservar referentes identificatorios en esa sociedad más que inclinándose hacia la alienación. Sin embargo, como veremos en la Segunda Parte de nuestro trabajo al analizar el texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús, podemos decir que, justamente, invistiendo su propia capacidad de pensar, Teresa sí pudo sostenerse de forma altamente creativa en este combate.

⁷⁴ Desde otras claves de interpretación, pero de forma muy cercana a los análisis de P. Aulagnier, C. Domínguez Morano (2005, pp. 192-195) se refiere a este mismo fenómeno al examinar la patología religiosa del fanatismo, como una configuración particularmente importante del campo religioso en relación con los cuadros clínicos paranoides.

SEGUNDA PARTE:
UNA LECTURA PSICOANALÍTICA DE LAS
MEDITACIONES SOBRE LOS CANTARES DE TERESA
DE JESÚS

Capítulo 7. El contexto personal del texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús

Nos acercamos ahora a la experiencia de Teresa de Jesús desde el marco de la mística como experiencia hecha lenguaje, tal como la hemos presentado en el Capítulo 3. Allí nos hemos referido a la concepción de Michel de Certeau sobre la mística en cuanto formación histórica caracterizada como una forma de practicar *de otra manera* el lenguaje recibido. Ciertamente se trata de un campo de móviles fronteras históricas, en el que Teresa de Ávila, a juicio de M. de Certeau representa el momento de su mayor formalización (Certeau, 1993b, p. 28).

Ahora bien, la experiencia mística es narrada por Teresa como un proceso que ocupa, en definitiva, la vida entera de la persona. Este proceso se halla explicado por Teresa desde distintas perspectivas en sus obras: en el libro la *Vida* al hilo de la narración de su propia autobiografía, en *Camino de Perfección* al trazar las distintas etapas del camino de la oración y, sobre todo, de una forma sistemática, en lo que es la obra de su madurez, *Las Moradas o el Castillo interior*. El texto que hemos elegido para nuestro trabajo se refiere a un momento concreto de este camino, por eso, antes de entrar en el análisis específico del mismo, tendremos que ubicar el contenido y el sentido del libro de las *Meditaciones sobre los Cantares* en el conjunto total de la obra de Teresa, y ser conscientes que nuestro análisis se refiere a un momento de una experiencia que si bien está constituida por vivencias puntuales, se presenta

como un proceso a lo largo de la vida.

7.1. El momento vital en que Teresa de Jesús escribe las *Meditaciones sobre los Cantares* y la ubicación del texto en el conjunto de su obra escrita

En el capítulo 26 del libro de la *Vida*, Teresa da cuenta de cómo le afectó personalmente *Índice de Valdés* del año 1559 (cf. Apéndice D):

Cuando se quitaron muchos libros de romance que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía por dejarlos en latín, me dijo el Señor: “No tengas pena, que Yo te daré libro vivo”. (V 26, 6).

Relato que hay que comprender en el contexto del momento vital que Teresa está narrando. Ante todo, hemos de tener en cuenta, que al tratarse de un relato en el que se está reconstruyendo una experiencia pasada, necesitamos entenderlo tanto desde la perspectiva de la experiencia que está atravesando cuando lo redacta (aproximadamente 1564), como desde la que está recordando (1559).

Tener en cuenta estas dos perspectivas nos permitirá, también, irnos acercando progresivamente al momento vital en que Teresa redacta sus *Meditaciones sobre los Cantares*, las cuales si bien hacen referencia, en varias ocasiones, a experiencias pasadas, no constituyen un relato que pretenda la reconstrucción de éstas. No se trata de un texto autobiográfico, en sentido estricto, puesto que en él no se narran hechos y acontecimientos, sino que lo que escribe Teresa es “alguna cosa de lo que el Señor me da a entender, que se encierra en las palabras de que mi alma gusta para este camino de la oración”

(MC P, 3). El objeto, por tanto, del discurso es “lo que el Señor le da a entender”, no la narración de su propia vida. Sin embargo, lo que entiende, lo entiende por experiencia, por tanto el libro es, también, un relato de su propia experiencia. Como dice S. Castro (1985, p. 252):

el comentario teresiano al *Cantar* bíblico, (...) puede ser descrito como un comentario espiritual, en el sentido amplio, a algunos versículos del *Cantar* desde una existencia lacerada hondamente por la presencia y actuación de Dios en ella.

Comprender el texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* en el contexto de la biografía y la obra escrita de Teresa de Jesús, constituye el objetivo del presente apartado.

7.1.1 El momento vital en el que Teresa de Jesús escribe “mis meditaciones” a través del recorrido narrado por ella misma en el libro de la *Vida*

Teniendo como marco de referencia la visión sintética de la vida y obra de Teresa que ofrecemos en el Apéndice A, a continuación nos introduciremos progresivamente, siguiendo fundamentalmente el libro de la *Vida*, en su propio proceso interior.

Evidentemente, si quisiéramos analizar y comprender la doctrina del texto de las *Meditaciones sobre los Cantares*, así como cualquiera de los otros textos, en el conjunto de la enseñanza teresiana, debería hacerse, a nuestro juicio, a la luz de las *Moradas* y no de la *Vida*. En efecto, tanto desde el punto de vista sistemático como del temporal, las *Moradas* es la obra cumbre de

Teresa, la más madura y conclusiva, desde la cual deben interpretarse las obras anteriores. Sin embargo, siendo el objeto de nuestro estudio el análisis psicoanalítico de la experiencia narrada en el texto de las *Meditaciones sobre los Cantares*, las obras anteriores nos iluminan de un modo singular, puesto que en ellas aparece la historia anterior que conduce a Teresa a este presente y nos permiten adentrarnos progresivamente en el momento vital desde el que escribe. Desde este punto de vista, las obras posteriores, si bien pueden iluminarnos para una mejor comprensión de la experiencia, sobre todo en la medida que se trate de textos que explícitamente impliquen una reflexión sobre la experiencia anteriormente vivida y narrada, no constituyen un elemento tan clave en nuestro análisis.⁷⁵

Las sucesivas versiones de las *Meditaciones sobre los Cantares*, son redactadas -como veremos más detenidamente en el Capítulo 9- por Teresa entre los años 1566 y 1574, por tanto, a lo largo de ocho intensos años, en la etapa inmediatamente posterior a terminar la redacción definitiva del libro de la *Vida*. Por este tiempo, la reforma iniciada con la fundación de San José se

⁷⁵ Como señala Trueman Dicken (1981, p. 234), “el intento de soldar en un plano único de la vida espiritual los datos contradictorios sacados de las varias obras de santa Teresa ha sido, durante muchos años, fuente de controversia entre los doctos. Un principio, sin embargo, es aceptado ahora por todos los bandos y ha reducido al mínimo la diversidad de interpretaciones. Es que debemos fundar nuestros modos de ver sobre lo que dice la santa misma, y no en un programa preconcebido sacado de fuentes externas, y, mucho menos sobre un programa de nuestra particular invención.” Asunto que adquiere un especial relieve desde el punto de vista de nuestra investigación, donde tratamos de acercarnos a la experiencia vivida por Teresa y no una a explicación doctrinal en la que todo cierre coherente y armoniosamente.

halla en plena expansión. Justamente en el año 1567, después de los tres primeros y tranquilos años en San José, comenzará el ajetreo de las nuevas fundaciones, el cual se verá interrumpido durante los tres años (1571-1574), en los que vuelve como priora a la Encarnación, pero con el que continuará ni bien termine su priorato. No son tiempos fáciles, y menos lo serán aún los venideros: la amenaza de la Inquisición se convertirá, en 1574, en un problema real. Luego, o en medio de todo esto, la virulenta lucha con los Calzados.

El libro de *la Vida* es la propia autobiografía de Teresa, cronológicamente su primera gran obra escrita, donde ella misma recuerda e interpreta su propio itinerario de maduración personal y cristiana. Un relato de la vida pasada, desde la infancia hasta sus cincuenta años, en los que se encuentra al escribirlo.⁷⁶ Han quedado atrás largos años de dudas, incertidumbres, luchas, enfermedades,⁷⁷ encuentros y desencuentros. Después

⁷⁶ De hecho, Teresa comienza a escribir, por primera vez, el relato de su vida, hacia 1554, después de haber vivido aquella experiencia ante la imagen de “un Cristo muy llagado” que habitualmente se conoce como su “conversión definitiva”, pero la versión definitiva data de 1565, como más adelante explicaremos.

⁷⁷ Mucho se ha escrito y discutido respecto a la naturaleza tanto de las enfermedades como de los fenómenos extraordinarios que jalonan la vida de Teresa. Entrar en esta discusión sobre las causas que determinan los fenómenos extraordinarios escapa a los límites de este trabajo, fundamentalmente porque en el texto objeto de nuestra lectura no aparecen dichos fenómenos. Baste apuntar simplemente aquí este punto, y sí afirmar que, en todo caso, independientemente de las causas que puedan haber producido tales fenómenos, la presencia de éstos no constituye la sustancia de la experiencia mística. Ahora, simplemente, queremos dejar constancia que por debajo de todas estas interpretaciones e intentos explicativos subyacen las clásicas discusiones que atraviesan todo el pensamiento occidental tanto desde el ámbito teológico como filosófico y de las ciencias médicas y humanas en general, tales como la relación soma-psiquis; causalidad-condicionamiento-determinismo; naturaleza-gracia; salud-patología; normalidad-extraordinario-patológico; madurez-inmadurez; etc. Cf. C. Domínguez

de un difícil y sinuoso proceso, Teresa siente ahora que Dios la ha “vencido”. Desde este presente revive su historia y la va descubriendo como historia de salvación, historia en la que se manifiestan las misericordias de Dios. Esto es lo que le interesa a Teresa, lo que quiere mostrar a lo largo y a lo ancho de toda la obra:

Qué cosa es la misericordia de Dios, que mis maldades han hecho bien a vuestra merced, y con razón, pues me ve fuera del infierno que ha mucho que tengo bien merecido, y así intitulé ese libro *De las misericordias de Dios* (C 391, 2).⁷⁸

El contenido de la versión definitiva de este libro de la *Vida*,⁷⁹ que,

Morano, J.M. Uriarte, M. Navarro (2001); J. Font (1999).

⁷⁸ 19/11/81 *Carta don Pedro de Castro y Nero*, quien le acaba de remitir una carta agradeciéndole y diciéndole lo bien que le ha hecho la lectura del libro de la *Vida*.

⁷⁹ La primera versión del relato de su vida lo escribe Teresa, según su propio testimonio, hacia 1554, cuando comienza a confesarse con el jesuita Diego de Cetina, para quien decide “poner por escrito todos los males y bienes, un discurso de mi vida lo más claramente que yo entendí y supe, sin dejar nada por decir” (V 23, 15), a fin de que él la ayude a discernir. Sin embargo, de esta primera versión de la vida de Teresa no se conserva ninguna redacción. Cuando todavía se hallaba en el convento de la Encarnación, vuelve a escribir, esta vez por orden del dominico Pedro Ibáñez, otra relación extensa de su vida, que en 1562 entregó a otro dominico, García de Toledo. Esta fue la primera redacción del actual libro de la *Vida*, pero también está perdida, quizás destruida por el mismo García de Toledo. Entre los años 1564-1565 redacta, ya en San José e incluyendo la historia de la fundación, la segunda y definitiva versión sobre los materiales de la primera. Por consejo del inquisidor D. F. de Soto Salazar, Teresa prepara una copia de este relato de su vida para que lo examine el maestro Juan de Ávila. Relato que, como propone A. Más Arrondo, constituye “la arriesgada respuesta de una mujer al inquisidor Valdés” (Más Arrondo, 1997, p. 94). Las copias de esta nueva versión, dividida ahora en cuarenta capítulos, y que incluye también algunos otros acontecimientos acaecidos en el intervalo de ambas redacciones, tales como la muerte del P. Ibáñez, se fueron multiplicando, hasta que en 1574 las cosas se complican de tal manera que el libro termina en manos de la Inquisición, son recogidas todas las copias del mismo, excepto la que tenía la duquesa de Alba, y el *Comentario sobre los Cantares*, que ya había sido escrito, es quemado. Las causas que confluyen en esta situación son múltiples: la denuncia de un libro de revelaciones de Teresa en el tribunal de Córdoba; nuevos ataques de la princesa de Éboli, quien ya anteriormente había denunciado, sin mayores consecuencias, el libro de la *Vida* ante la Inquisición; el enfado de Báñez ante la multiplicación de las copias a la que se oponía. En 1575 Domingo Báñez aprueba el libro de la *Vida*, elogia a la autora pero recomienda que no sea divulgado. Recién en 1580 el Inquisidor mayor, cardenal Quiroga, hablando con Gracián alaba el libro de la *Vida* que está en poder de la Inquisición y le dice que lo puede retirar

fundamentalmente, consiste en una narración más o menos cronológica de la misma, podemos dividirlo en cinco partes, las cuales reflejan las grandes etapas de la vida de Teresa:

1	Desde 1515, su nacimiento, hasta la “conversión” que vive en 1554	Cáp. 1-10
2	En medio de este relato de su vida, Teresa introduce lo que se ha llamado “tratadillo” sobre la oración, que constituye la restante parte de las cinco en que podemos dividir la obra. En estos capítulos Teresa describe, de forma panorámica y con lenguaje simbólico, utilizando la comparación de las distintas formas de regar el huerto, las etapas del camino de oración o los cuatro grados de oración, los fenómenos más específicos de cada uno de ellos y los criterios de discernimiento, culminando con el capítulo 22 sobre la <i>Humanidad de Cristo</i> .	Cáp. 11- 22
3	Desde entonces, cuando comienza “otra vida nueva. La de hasta aquí era mía. La que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía” (V 23, 1), hasta 1562, cuando inicia la reforma con la fundación de San José. Aquí se inserta, en el capítulo 26, el relato que hace referencia al <i>Índice de Valdés</i> .	Cáp. 23- 31
4	La aventura y todo el proceso vivido en 1562 con la fundación de San José.	Cáp. 32- 36
5	Su vida desde 1562 hasta 1565, es decir, los tres primeros y tranquilos años en San José, dedicada a la oración y atención de las monjas. Es el tiempo de grandes experiencias místicas que la van disponiendo para la experiencia del matrimonio espiritual. Son los años inmediatamente anteriores al comienzo de la redacción de las <i>Meditaciones</i> .	Cáp. 37- 40

Teresa distingue una primera etapa de su vida, a la que llama “mía”, de otra, la vida nueva, en la que Dios vive en ella, en función de lo que

cuando quiera, sin embargo Gracián, para evitar complicaciones, prefiere no reclamarlo. En 1586, cuatro años después de la muerte de Teresa, la M. Ana de Jesús aprovechando las circunstancias (la hermana de Felipe II deseaba ver impreso el libro del que le había llegado una copia) lo retira de la Inquisición y ese original es el que utilizará F. Luis de León, para la primera edición de las obras de Teresa, en 1588.

experimenta en la oración: “Es otro libro nuevo de aquí en adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía.” (V 23, 1).

Por eso, para comprender su vida y la diferencia que ella establece entre una y otra etapa, tenemos que entender bien a qué se refiere cuando habla de “estas cosas de oración”, cosas de oración que pueden agruparse bajo el nombre genérico que le da Teresa de “oración sobrenatural”. La mayoría de los autores clásicos de espiritualidad, a partir del siglo XVII, designan a este tipo de oración con el nombre de “oración mística”. Como ha señalado Michel de Certeau (1993b, p. 114):

Donde nosotros hablamos de “místicos”, un autor del siglo XVI dice más bien “contemplativos” o “espirituales”. (...) Asimismo, para designar lo que se llamará más tarde la “unión mística”, se emplea “unitas spuereminens animae”, “estado perfectísimo de contemplación”, “contemplación quieta”, etc. como lo hace Teresa de Ávila (CP 4, 3; VI M 7,7). Juan de la Cruz trata de la “contemplación” y no utiliza teología “mística” sino para designar el aspecto “negativo” de la contemplación infusa, como referencia a la tradición apofática de Dionisio el Areopagita.

En una sociedad que se tecnifica y para la cual el lenguaje religioso va perdiendo su significatividad primera (Certeau, 2007b, pp. 351-352),⁸⁰ la

⁸⁰ Recordemos que según M. de Certeau, la mística, como modo de proceder, circunscribe: 1) hechos aislables, tales como los fenómenos “extraordinarios”; 2) figuras sociales, desde entonces se hablará de “los místicos”; 3) una ciencia particular, “la mística”, aquella que elaboran los mismos místicos o que los toma a ellos como objeto de análisis.

experiencia interior de contacto con Dios, el sentido vivido de lo Absoluto, comienza a encontrar sus indicios privilegiados en hechos de conciencia y a ser expresada y descifrada cada vez más en términos más psicológicos, como también en diferentes fenómenos corporales (visiones, gustos, revelaciones, locuciones, éxtasis y levitaciones, percepciones olfativas).⁸¹

Al hilo de la narración que Teresa va haciendo de estos fenómenos extraordinarios, ahora que ya ha recibido la gracia de saber dar a entender lo que le sucede,⁸² se encarga de ir revelando el significado que éstos tienen para ella. Significado que ella, en este momento, entiende y puede dar a entender a otros, pero que no le ahorra revivir, al escribir ahora recordando, el miedo que le producía tanto la novedad de la experiencia que estaba viviendo, como también, la incompreensión y en ocasiones, la misma censura, de la mayor parte de sus confesores. Censura que, como veremos, con el paso del tiempo se fue acentuando.

Más adelante nos adentraremos en el proceso de “oración sobrenatural” tal como se fue dando en la vida de Teresa, la experiencia de oración que

⁸¹ “Por un juego nuevo entre lo que reconoce interiormente y lo que es exteriormente (socialmente) reconocible de su experiencia, se ve llevado a hacer de ese léxico corporal la referencia inicial del lugar donde se encuentra y de la iluminación que recibe. Así como la herida de Jacob en la cadera es la única marca visible de su encuentro nocturno con el ángel, el éxtasis, la levitación, los estigmas, la ausencia de alimento, la insensibilidad, las visiones, los tactos, los olores, etc.... suministran a una música del sentido la gama de un lenguaje propio.” (Certeau, 2007b, p. 352).

⁸² “Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es” (V 17, 5).

estaba viviendo y comprender las categorías desde las cuales interpreta su experiencia.

Por ahora nos importa destacar que, a partir de esta conversión, Teresa dice que ha comenzado “una nueva vida”, en la que “Dios vivía en mí”. Vida nueva en la que también podemos distinguir, por lo menos, otras dos grandes sub-etapas: antes y después del inicio de la reforma. Como veremos más adelante, estas sub-etapas, también, pueden comprenderse a la luz del proceso de oración y las experiencias “sobrenaturales” vividas en él.

La primera de estas sub-etapas comprende la época inmediata a la conversión (1554) hasta el inicio de la reforma. Es el tiempo en que Teresa sigue viviendo en la Encarnación, hasta que sale de allí para la fundación de San José (1562), emprendiendo la reforma. Desde el punto de vista de la oración, Teresa comienza a vivir las primeras experiencias de oración sobrenatural: la oración de quietud y la de unión, en un proceso que va a culminar con la experiencia de los desposorios místicos y una serie de experiencias que hacen tomar conciencia a Teresa de la gran crisis de la Iglesia de su tiempo y la mueven a comprometerse radicalmente en un cambio.

La segunda sub-etapa se inicia con la fundación del monasterio de San José y podemos extenderla hasta el final de su vida (1582). Desde el punto de vista de la oración, todo gira en torno a la experiencia del matrimonio espiritual. Experiencia que vivirá estando como priora en la Encarnación, el 16

de noviembre de 1572:

Estando en la Encarnación el segundo año que tenía el priorato, octava de San Martín, estando comulgando, partió la Forma el Padre fray Juan de la Cruz, que me daba el Santísimo Sacramento, para otra hermana. Yo pensé que no era falta de Forma, sino que me quería mortificar, porque yo le había dicho que gustaba mucho cuando eran grandes las Formas (no porque no entendía no importaba para dejar de estar el Señor entero, aunque fuese muy pequeño pedacico). Díjome Su Majestad: “No hayas miedo, hija, que nadie sea parte para quitarte de Mí”; dándome a entender que no importaba. Entonces represéntaseme por visión imaginaria, como otras veces, muy en lo interior, y dióme su mano derecha, y díjome: “Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy. Hasta ahora no lo habías merecido; de aquí adelante, no sólo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía: mi honra es ya tuya y la tuya mía”. Hízome tanta operación esta merced, que no podía caber en mí, y quedé como desatinada, y dije al Señor que o ensachase mi bajeza o no me hiciese tanta merced; porque, cierto, no me parecía lo podía sufrir el natural. Estuve así todo el día muy embebida. He sentido después gran provecho, y mayor confusión y afligimiento de ver que no sirvo en nada tan grandes mercedes. (CC 25).

La referencia a esta experiencia, vivida durante el período de redacción del texto de las *Meditaciones sobre los Cantares*, es esencial para la comprensión del mismo. Tal como proponemos en nuestra tesis, el “matrimonio espiritual” es la clave desde donde ha de leerse nuestro texto, ya que precisamente en las *Meditaciones sobre los Cantares* se refiere a un canto nupcial. Efectivamente, como señala S. Castro (1985, p. 254),

Por la obra discurren las grandes etapas en que Teresa ha seccionado la vida espiritual cristiana, que entiende como las bodas de Dios con su criatura. Al ritmo del *Cantar* se van describiendo las vicisitudes por las que transcurre el amor. Escuchémosla: “¡Qué requiebros, qué suavidades!, que había de bastar una palabra de estas a deshacernos en Vos” (MC 3, 10). La simbología de las bodas recorre todo el comentario. Las palabras del cántico son auténticas saetas que enamoran y extasían a los creyentes; es que Dios anuncia que la primavera ha llegado, que las praderas se han cubierto (...)

Cuando Teresa comienza a escribir, primero el libro de la *Vida*, y luego

todas su obras, se halla justamente en esta última etapa de su vida, en la que diversas experiencias la van preparando para la unión plena propia del matrimonio espiritual. Ciertamente, a esta altura de los acontecimientos, tiene “conciencia de poseer un magisterio doctrinal que desborda ampliamente su limitado grupo de amigos.” (Más Arrondo, 1997, p. 94). Magisterio basado en su propia experiencia de oración. Experiencia de la que Teresa ya no podía dudar.

Una de las experiencias que marcan el inicio de esta nueva etapa es la que nos cuenta en el capítulo 24 de *Vida*:

(...) vínome un arrebatamiento tan súbito que casi me sacó de mí, cosa que yo no pude dudar porque fue muy conocido. Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos. (V 24, 5-8).

Más adelante nos detendremos en el análisis de los diversos elementos del relato de esta experiencia. Ahora, simplemente, nos importa destacar una de las características de esta nueva etapa o período místico de la experiencia de Teresa, este ya no poder dudar de lo que le pasa en la oración.

Hasta ese entonces Teresa había vivido algunas experiencias de oración “sobrenatural”, pero su forma habitual de oración era la que en el libro de la *Vida* caracteriza como “sacar agua del pozo con el propio esfuerzo”. Ella era la protagonista de la oración, sujeto activo que se representaba a Cristo dentro de sí:

Tenía este modo de oración, que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí y hallávame mejor -a mi parecer- de

las partes adonde le veía más solo. Parecíame a mí que estando solo y afligido como persona necesitada, me había de admitir a mí. De estas simplicidades tenía muchas; en especial me hallaba muy bien en la oración del Huerto; allí era mi acompañarle; pensaba en aquel sudor y aflicción que allí había tenido; si podía, deseaba limpiarle aquel tan penoso sudor; si acuérdame que jamás osaba determinarme a hacerlo, como se me representaban mis pecados tan graves. Estávame allí lo más que me dejaban mis pensamientos con El, porque eran muchos los que me atormentaban (V. 9, 4).

Ahora su oración habitual cambia radicalmente, ya no depende de su voluntad o deseo: "(...) bien entendía ya era cosa sobrenatural lo que tenía, porque algunas veces no lo podía resistir; tenerlo cuando yo quería era excusado" (V. 23, 5). Por eso, Teresa dice "vivía Dios en mí"; lo específico de la experiencia mística u oración sobrenatural es el cambio de protagonismo; ahora es Dios el que actúa y la persona, sujeto que padece esta acción. Por eso se trata de una oración sobrenatural.

La irrupción en la vida de Teresa de estas nuevas experiencias ("gracias místicas" en el lenguaje de la teología clásica), tiene un influjo definitivo en su personalidad, transformándola totalmente en una mujer libre y audaz, aquella que fue capaz de enfrentar desde dentro la estructura eclesial, de llevar a cabo la reforma de su propio grupo eclesial, la orden del Carmen; de asumir y resolver los enormes desafíos que esta reforma implicó; y, atreverse a escribir y dar a conocer su propia experiencia de Dios, tantas veces puesta bajo sospecha.

Sin embargo, al principio de esta etapa mística, Teresa tenía miedo, por la novedad de la experiencia que estaba viviendo y la incompreensión de la

mayor parte de sus confesores. A esto se le suma la prohibición de la lectura de los libros de romance. En esos libros Teresa encontraba luz, a veces la explicación de lo que ella estaba viviendo, otras, ayuda para recoger su imaginación, etc. Ahora se halla privada de esa ayuda. Y es en estas circunstancias cuando Teresa “escucha” que el Señor le dice: “No tengas pena, que Yo te daré libro vivo” (V 26, 6).

¿Qué quieren decir estas palabras? En un comienzo Teresa no lo entendió. Sin embargo, desde este momento Cristo, Palabra hecha carne, será el libro vivo donde Teresa aprenderá todas las verdades, y desde entonces “muy poco o casi ninguna necesidad he tenido de libros” (V 26, 6). Después de haber “escuchado” estas palabras, la comunicación de Dios toma un nuevo cauce en su vida: las visiones, que van a ir en aumento desde entonces, son interpretadas por Teresa como una forma de lenguaje de Dios.

Teresa escribe⁸³ para dar a conocer la experiencia que interpreta como historia de salvación. Pero escribe porque le piden que escriba para que otros, en el mejor de los casos, sus propios confesores o letrados interesados en ayudarla, cuando no los propios miembros del Tribunal de la Inquisición,

⁸³ Tal como ha mostrado A. Más Arrondo (1997, p. 93), “Teresa escribe: para clarificarse ella misma en el sólo acto de escribir; por cotejar su experiencia con letrados y confesores; por mandato del Señor; y por el bien que hará a muchos. Ya no se refiere sólo a los confesores o amigos cercanos sino a un público más amplio, al pueblo de Dios a quien va dirigido en última instancia el escrito.”

disciernan si sus escritos proceden del espíritu de Dios o son efecto de la acción del demonio. Desde aquí es fácil comprender, entonces, el hecho de que Teresa recurra con frecuencia en sus relatos a *las hablas del Señor*, las cuales “se convierten en etiqueta de garantía” (cf. Marcos, 2001, p. 53-64) de sus propias experiencias.

Garantía que, ciertamente, Teresa necesitaba frente a tantos que, ya sea por desconfianza o por admiración, habrían de acercarse y examinar su discurso, pero que también se convierte en instancia de ánimo y consuelo frente a las múltiples dificultades que la acechan: la incomprensión, la propia y la de los otros, ante la experiencia que vivía; los múltiples avatares de la fundación de San José y el inicio de la reforma; la siempre presente amenaza de la Inquisición: amenaza que ahora, con el *Índice de Valdés* de 1559, se manifiesta en la prohibición de la lectura de aquellos libros en romance que tantas veces la habían ayudado primero a identificar, y luego a poder explicar, sus vivencias y que, tantas otras veces, también le habían servido para recoger su imaginación y centrarse en la oración. Ante estas dificultades Teresa responde con las palabras ya citadas, atribuyéndoselas al mismo Dios: “me dijo el Señor: ‘No tengas pena, que Yo te daré libro vivo’” (V 26, 6).

Palabras que se convierten en garantía y fuente de autoridad para todas las otras que ha de continuar diciendo a partir de este momento, incluso cuando más adelante, en 1574, el libro de *la Vida* sea denunciado ante el

tribunal de la Inquisición y se le mande quemar su comentario a los *Cantares*.

7.1.2. Proceso de oración sobrenatural en la vida de Teresa de Jesús

Con el objeto de adentrarnos en las experiencias de Teresa que subyacen en el texto de las *Meditaciones sobre los Cantares*, veremos cómo Teresa, al ir narrando su experiencia, va explicando el proceso de “oración sobrenatural” que determina el ritmo de “esta otra vida nueva”. En el capítulo 23 del libro de la *Vida*, con el que comienza el relato de la etapa que nos ocupa, se refiere Teresa a dos tipos de experiencias habituales de oración pasiva o sobrenatural: quietud y unión, a las que con frecuencia se referirá en el texto de las *Meditaciones sobre los Cantares*.

Pues comenzando a quitar ocasiones y a darme más a la oración, comenzó el Señor a hacerme las mercedes como quien deseaba -a lo que pareció- que yo las quisiese recibir. Comenzó Su Majestad a darme muy de ordinario oración de quietud, y muchas veces de unión, que duraba mucho rato. (V 23, 2)

Y, a continuación, nos indica, tanto los efectos psicológicos de estas experiencias: “suspender el entendimiento para quitarme la oración mental y que no pudiese pensar en la Pasión, ni aprovecharme del entendimiento” (V 23, 2), como los efectos morales: “veía que quedaba de allí muy mejorada y con más fortaleza” (V 23, 2).

Así describe Teresa la oración de quietud:

La manera de proceder en la oración que ahora tengo, es la presente: Pocas veces son las que estando en oración puedo tener discurso de entendimiento, porque luego comienza a recogerse el alma y estar en quietud u arrobamiento, de tal manera que ninguna cosa puedo usar de las potencias y sentidos, tanto que si no

es oír -y eso no para entender-, otra cosa no aprovecha. (CC 1, año 1560)

Como primera forma de “oración sobrenatural”, la característica esencial de ésta, es la percepción de la presencia de Dios en el interior del alma.

Esto es un recogerse las potencias dentro de sí para gozar de aquel contento con más gusto; mas no se pierden ni se duermen; sola la voluntad se ocupa, de manera que -sin saber cómo- se cautiva; sólo da consentimiento para que la encarcele Dios, como quien bien sabe ser cautivo de quien ama. (V 14, 2)

Comienza el camino de interiorización que se produce en el alma al ser elevada sobre sí en su elevación hacia Dios. Teresa percibe claramente que ella no dispone en este momento de sus propias potencias, Dios está actuando en ellas, de “ninguna cosa puedo usar de las potencias y sentidos” (CC 1, año 1560).

La voluntad es la potencia directamente afectada por la acción de Dios: “se cautiva”, “se ocupa”, “está unida”, “aunque no del todo engolfada”. La voluntad “sufre”, padece la acción de Dios. De donde se ve que este tipo de oración no es producida por el esfuerzo propio, sino por la influencia divina sobre una de las potencias. Las otras dos potencias, entendimiento y memoria, no son afectadas, todavía habitualmente, por la acción de Dios, “están libres”. Y pueden “ayudar” o “desayudar” a la voluntad que está ocupada en amar. Pocas son las veces en que se pueden utilizar estas potencias, no está ya en sus manos pensar o meditar.

La oración de quietud es padecer la acción del amor de Dios que activa

la voluntad del sujeto que recibe la gracia, moviéndola a amar. Quietud es actividad del amor. Pero actividad producida por Dios. El alma es movida por Dios, no por ella misma, y, por tanto no se cansa. La percepción de la presencia de Dios no es inmediata, sino por los efectos que produce en el alma:

entendamos aquí que nos entiende, y lo que hace su presencia, y que quiere particularmente comenzar a obrar en el alma, en la gran satisfacción interior y exterior que la da, y en la diferencia que -como he dicho-, hay de este deleite y contento a los de acá. (V 14, 6)

Deleite, consuelo, suavidad, gozo, paz son los efectos a través de los cuales el alma percibe la presencia de Dios en su interior. Como dirá M. de Certeau (1993b, pp. 233-234) refiriéndose a los “regalos” que ofrece el castillo-cristal de las *Moradas* y el refinamiento del vocabulario⁸⁴ de Teresa para distinguirlos:

el vocabulario de Teresa deletrea con precisión, y golosamente, las diversas claves de dulzuras que se encuentran en esos lugares: ‘gustos’, que provienen más bien de la boca y son de orden cognoscitivo; ‘deleites’, alegrías sensibles, de tipo más táctil; ‘regalos’ más delicados y más emotivos; etc. El cuerpo se convierte en órgano de todos esos ‘favores’ y ‘gracias’ espirituales; es acariciado por esos toques; se convierte en su lenguaje.

Acción de Dios que tiene los efectos psicológicos y los morales que ya hemos enunciado, y que, desde el punto de vista teologal, se pueden resumir en un fuerte amor a Dios que va transformando el interior del alma.

⁸⁴ Al respecto cf. B. Saint Girons, 2008, p. 124, donde se alude al estudio del vocabulario respecto a los “sentidos espirituales” cada vez más refinado en la tradición cristiana, señalando cómo Guillermo de Saint-Thierry -quien en el siglo XIII relaciona la suavidad con el tacto y la dulzura con el gusto- prefigura el estudio de los datos específicos de cada uno de los sentidos tal como tendrá lugar en las obras de Berkeley, Condillac y Burke.

También, dice Teresa, el Señor comenzó a darle “muy ordinario oración de quietud, y muchas veces de unión, que duraba mucho rato” (V 23, 2). Necesitamos, por tanto, clarificar en qué consiste esta oración de unión que experimenta Teresa y determinar a cuál de las maneras de oración que a lo largo de su obra denomina “de unión” es a la que se refiere en este momento. Dada la ambigüedad con que Teresa maneja los términos técnicos,⁸⁵ dicha determinación no será una tarea sencilla.⁸⁶

⁸⁵ Respecto a la *oración de quietud*, es importante ante todo aclarar los usos diversos que Teresa hace de este término, que son múltiples. Como ha mostrado Trueman Dicken, “los problemas técnicos que entraña este término oración de quietud son casi insuperables para el estudioso de las obras de la Santa; porque, si bien la palabra quietud aparece frecuentemente como abreviación de la expresión completa oración de quietud, a menudo significa sólo calma o tranquilidad, y se halla en contexto sin conexión con la oración de quietud. Por modo semejante, el adjetivo *quieto* puede asociarse con este estado de oración; pero, por lo general, no tiene nada que ver con él. (...) Un cuidadoso estudio de las referencias de Santa Teresa a la oración de quietud establece rápidamente el hecho de que aplica el término a grados muy diferentes de oración en cuanto a actividad y pasividad del alma. Indudablemente, hay un elemento dominante y constante, pero no está bien definido, y los límites dentro de los que ha de buscarse la definición fluctúan en las explicaciones mismas de la Santa en una medida que ha sido la desesperación de los estudiosos de su obra”. (Trueman Dicken, 1981, pp. 209-210).

⁸⁶ El siguiente cuadro, tomado de E. W. Trueman Dicken (1981, p. 240), muestra las fluctuaciones en el uso del término “oración de quietud”, a lo largo de las obras de Teresa, teniendo en cuenta que ella no distingue nunca, explícitamente, lo que los eruditos modernos llaman recogimiento “activo” y “pasivo”. Teresa conoce, por experiencia, ambos estados y los describe de manera que la distinción resulta obvia, pero no da nunca señales de que se percate de la distinción:

No hay que identificar esta primera forma de oración de unión con la unión plena que acontece en las *séptimas moradas*, en el matrimonio espiritual o como plenitud hacia dónde conduce la Noche Oscura en la doctrina de San Juan de la Cruz. Hay que identificarla, más bien, con la etapa de la preparación a los desposorios espirituales, a la que se refiere en las *quintas moradas*, y con las que describe en el tercero y cuarto grado de oración del libro de la *Vida*.

El cómo es ésta que llaman unión y lo que es, yo no lo sé dar a entender. En la mística teología se declara; que yo los vocablos no sabré nombrarlos; ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma o espíritu tampoco. Todo me parece una cosa, bien que el alma alguna vez sale de sí misma, a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu (...) (V 18, 2)

Lo que Teresa ha experimentado en la oración de unión es, pues, de hecho una unión o presencia diferente de la común a todos los seres creados. Al pertenecer la conciencia al mismo fenómeno de unión, sólo puede darse este fenómeno entre seres con conciencia. La presencia divina “por esencia, presencia y potencia”, común a todos los seres creados, no se interrumpe en

	Vida	Camino	Meditaciones	Moradas
Oración de quietud (propia)				
Recogimiento pasivo				
Recogimiento activo				

ningún momento, en tanto que un ser subsiste. La cesación de esa presencia sería para el ser creado su hundimiento en la nada. En cambio, esta nueva manera de presencia es una situación transeúnte, pasajera, como queda claramente expresado en el tiempo verbal que utiliza Teresa al asegurar: “el alma tiene la certeza de haber estado ella con Dios y Dios con ella” (Stein 1989, p. 211).⁸⁷

Además, señala E. Stein (p. 211), de las explicaciones de Teresa se desprende que se trata de una presencia e inhabitación diferente de la presencia por gracia, no sólo en grado, sino en especie. Lo que aquí acontece no depende del esfuerzo de la voluntad, la cual nunca logrará, ni con la ayuda de la gracia, los efectos que se producen en los fugaces momentos de una unión: trans-

⁸⁷ La referencia aquí a Edith Stein parece casi obligada puesto que esta autora reúne en sí la formación fenomenológica adquirida en su trabajo como asistente de Husserl, la formación en la filosofía agustiniana y escolástica en la que se introdujo en los inicios de su conversión al cristianismo, acaecida a raíz de la lectura del libro de la *Vida* de Teresa y la experiencia propia de la vida en el Carmelo. En particular la explicación que E. Stein (1989, pp. 209-211) hace de estos textos de Teresa puede ayudarnos a comprenderla mejor (cf. también el Apéndice F). La oración de unión es la primera presencia de Dios en el alma, distinta a la presencia común a todos los seres creados, en los que Dios está por esencia y potencia, y de la presencia por gracia, propia de los seres espirituales, que corresponde a la experiencia de fe. Esta oración es como un arrancar Dios el alma de sí misma, que la hace insensible a las cosas del mundo, a la vez que la deja del todo despierta para Dios (p. 209): “Lo que para nosotros tiene un valor extraordinario es que Santa Teresa nos describe con toda sencillez e ingenuidad lo que ella ha experimentado, sin preocuparse de una posible explicación teórica de su experiencia, sin preocuparse tampoco del juicio o censura que su explicación pudiera merecer. Su sencilla y fiel descripción tal vez nos ayude a descubrir qué clase de presencia e inhabitación es la que aquí se da, y nos facilite a la vez un juicio acerca del mismo intento de explicación que ella hace. El alma tiene la certidumbre de que ella estuvo en Dios y Dios en ella. Esta certidumbre le ha quedado de la vivencia de su unión con Dios. Al reconstruir y describir ésta, incluso pone dicha vivencia como elemento esencial de la misma, si bien sólo después de pasado el fenómeno adquiere conciencia del mismo. La conciencia de la unión no es algo externo sobreañadido a la misma unión, sino que pertenece a ella (...).”

formar el alma de tal modo que ya ella no se reconozca a sí misma, hacer de la oruga, ese gusano feo, una hermosa mariposa:

Ya habréis oído sus maravillas en cómo se cría la sed, (...) las boquillas van de sí mismos hilando la seda hacen unos capuchillos muy apretados adonde se encierran; y acaba este gusano que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposica blanca, muy graciosa. (V M 2, 2-8)

Continuamente lo advierte Teresa, nos hallamos en un nuevo orden: el sobrenatural. Ya no está en su mano querer o no querer los efectos. Lo específico de la experiencia mística consiste, justamente, en este no sentirse agente de la misma, sino sujeto que padece la acción de otro.

Sin embargo, esta oración de unión no es todavía la unión plena, que se consumará en el matrimonio espiritual, meta del camino de oración. Es ya, sí, un preanuncio y un primer peldaño para la misma. Sirve como disposición del alma para la perfecta entrega a Dios y de despertador de ansias impacientes porque se repita la merced de la unión y porque su posesión sea permanente.

Teresa, también se refiere a los sentimientos que le provoca este nuevo tipo de experiencias que vive:

(...) comencé a temer, como era tan grande el deleite y la suavidad que sentía, y muchas veces sin poderlo excusar; puesto que veía en mí, por otra parte, una grandísima seguridad que era Dios, en especial cuando estaba en la oración. Mas, en distrayéndome un poco, tornaba a temer y a pensar si quería el demonio (...) (V 23, 2)

Experiencia que le hace sentir la necesidad de buscar personas que puedan acompañarla y orientarla en este nuevo camino:

(...) me determiné a tratar con una persona espiritual para preguntarle qué era la oración que yo tenía, y que me diese luz, si iba errada, y hacer todo lo que pudiese por no ofender a Dios. (V 23, 4)

El temor que siente Teresa tiene que ver sin duda con la sorpresa y la abundancia de gracias desconocidas que comienza a recibir, a través de las cuales comienza a percibir de una nueva forma la presencia de Dios en su interior. Pero, también, en este caso se refiere al temor de la Inquisición, al que ya nos hemos referido.

Teresa no es ingenua frente a sus experiencias, bien sabe que pueden ser producto de su propia imaginación, o también, según su sistema de creencias, del demonio. Lo que va a someter al discernimiento no son las revelaciones ni su contenido, es algo más hondo y personal: su modo de vivir la experiencia de Dios; las formas vitales que lo sobrenatural va revistiendo en su propia vida. Teresa quiere discernir la consonancia de su experiencia interior con la palabra bíblica. Por eso busca ayuda, primero movida por el temor a equivocarse, y, luego, porque descubre cómo la gracia crece al ser comunicada, “está todo el remedio de un alma en tratar con amigos de Dios.” (V 23, 4).

Este camino de acompañamiento espiritual va a ser una de las glorias y de las cruces mayores que va a vivir Teresa en esta nueva etapa de su vida. Por un lado, la dificultad de encontrar hombres de letras y capaces de entender lo que Dios va haciendo en el alma, sensibles a la experiencia mística.

No le fue fácil a Teresa encontrar maestros capaces de orientar su proceso. Y, por otro lado, la dificultad de Teresa para comunicar lo que experimenta en su interior: “Y era el trabajo que yo no sabía poco o mucho decir lo que era mi oración; porque esta merced de saber entender qué es, y saberlo decir, ha poco me lo dio Dios.” (V 23, 11).

Teresa ve claro que no puede resistir a las mercedes que Dios le está haciendo. Tales mercedes significan experimentar gustos y deleites en la oración. Pero sus confesores le aconsejaban y mandaban resistirlas. Y ella lo intenta, pero no lo logra, antes bien:

Gané de este resistir gustos y regalos de Dios enseñarme Su Majestad. Porque antes me parecía que para darme regalos en la oración era menester mucho arrinconamiento, y casi no me osaba bullir. Después vi lo poco que hacía al caso; porque cuando más procuraba divertirme, más me cubría el Señor de aquella suavidad y gloria, que me parecía toda me rodeaba y que por ninguna parte podía huir; y así era. Yo traía tanto cuidado que me daba pena. El Señor le traía mayor a hacerme mercedes y a señalarse mucho más que solía en estos dos meses, para que yo mejor entendiese no era más en mi mano. (V 24, 2)

Al fin, Teresa tiene la oportunidad de consultar sobre su vida de oración con Francisco de Borja, sacerdote de la Compañía de Jesús, quien la ayuda en este momento de incertidumbre:

(...) díjome que era espíritu de Dios y que le parecía que no era bien ya resistirle más que hasta entonces estaba bien hecho, sino que siempre comenzase la oración en un paso de la Pasión. Y que si después el Señor me llevase el espíritu, que no lo resistiese, sino que dejase llevarle a Su Majestad, no lo procurando yo (V 24, 3).

Y, así, deja ya de intentar resistir ante las gracias místicas que va recibiendo, comienza a tomar nuevo amor a la Humanidad de Jesucristo y a

sentir las exigencias de este amor. Exigencia de totalidad que se le manifiesta, primero través de su confesor, el P. Prádanos sj.: “para del todo contentar a Dios no había de dejar nada por hacer” (V 24, 5). Y, luego, directamente por Dios:

Habiendo estado un día mucho en oración y suplicando al Señor me ayudase a contentarle en todo, comencé el himno y, estándolo diciendo, vínome un arrebatamiento tan súbito que casi me sacó de mí, cosa que yo no pude dudar porque fue muy conocido. Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos. Entendí estas palabras: *Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles*. A mí me hizo mucho espanto, porque el movimiento del ánima fue grande y muy en el espíritu se me dijeron estas palabras, y así me hizo temor; aunque por otra parte gran consuelo, que en quitándoseme el temor que a mí parecer causó la novedad, me quedó.

Ello se ha cumplido bien, que nunca más yo he podido asentar en amistad ni tener consolación ni amor particular, sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir; ni ha ido en mi mano, ni me hace el caso ser deudos ni amigos. Si no entiendo esto, o es persona que trata de oración esme cruz penosa tratar con nadie. Esto es así -a todo mi parecer- sin ninguna falta.

Desde aquel día yo quedé tan animosa para dejarlo todo por Dios como quien había querido en aquel momento, que no me parece fue más dejar otra a su sierva. (...)

Ya aquí me dio el Señor libertad y fuerza para ponerlo por obra. (...)

Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo, haciendo hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto mi salud. Como fue hecho de quien es poderoso y Señor verdadero de todo, ninguna pena me dio. (V 24, 5-8)

La personalidad de Teresa queda ya centrada desde lo más hondo de su ser en Jesucristo. La irrupción de Dios que experimenta en su vida la lleva también a descender hasta lo más profundo de su alma, al centro íntimo desde dónde se adquiere la verdadera libertad. El alma que vive desde este centro

puede salir de sí, vivir en el exterior, pero lo hace de una manera totalmente nueva, siendo señora de su hacer, de sus relaciones.

Hasta ahora Teresa había intentado muchas veces dejar las amistades, esas amistades que tanto la atraían y que tanto la distraían. Su “determinada determinación” había sido muy grande, pero no lo suficiente para liberarla de todas las ataduras. Ahora, “en un punto” se encuentra con la fortaleza para poner por obra lo que tanto le había costado. Desde su interioridad Teresa alcanza la libertad, que la hará romper con todas las relaciones que no la ayudan en el camino que ha emprendido.

7.1.2.1. Los desposorios místicos: camino hacia el matrimonio espiritual

Puede interpretarse este acontecimiento como la gracia que le abre una nueva etapa de su vida, la de los “desposorios místicos” que Teresa describe en las *sextas moradas*, y que es justamente la que está viviendo y refleja en sus *Meditaciones sobre los Cantares*. Gracia por la cual Teresa alcanza, en un punto, la libertad y fortaleza para poner por obra las exigencias del único gran amor, que da sentido a todos los otros. El único gran amor, Jesucristo, que comienza a visitarla a fin de prepararla para el matrimonio espiritual.

En el libro de la *Vida*, a través de la comparación de las cuatro formas de regar el huerto, Teresa había mostrado las distintas formas de oración, hasta llegar a la oración de unión, en la que descubre muchas modalidades.

Para explicar mejor las diversas formas de unión, en el libro de las *Moradas* va a introducir la comparación del amor humano, que llega a su plenitud en el matrimonio.

El proceso de enamoramiento humano constituye el símbolo que permite comprender la unión del hombre y Dios, a través de tres estadios o etapas: el “concierto” de unirse; las “visitas” o desposorios para conocerse mejor; y la unión definitiva y transformante del matrimonio.

El desposorio significa un nuevo nivel de conocimiento de Dios en profundidad, una mayor cercanía que tiende a ser definitiva. Todavía no se ha llegado a esa unión total, no se ha consumado el matrimonio, pero la acción de Dios se hace más intensa, las visitas del novio son más frecuentes y van acelerando el proceso de enamoramiento a través de su acción transformante y purificadora.

Los efectos corporales -variaciones del fenómeno del éxtasis- están en la experiencia de Teresa acompañados normalmente de efectos auditivos. Y así acontece en esta gracia de los desposorios místicos que, según su relato, se dan con un doble efecto psicológico: uno corporal, el arrebatamiento, y otro auditivo:

- 1) “Vínome un arrebatamiento tan súbito que casi me sacó de mí”.

Veamos como describe Teresa estos arrobamientos:

En estos arrobamientos parece no anima el alma en el cuerpo, y así se siente muy sentido faltar de él el calor natural; vase enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite. Aquí no hay ningún remedio de resistir; que en la unión, como estamos en nuestra tierra, remedio hay; aunque con pena y fuerza, resistir se puede casi siempre. Acá -las más veces- ningún remedio hay, sino que muchas, sin prevenir el pensamiento ni ayuda ninguna, viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube o esta águila caudalosa y cogeros con sus alas.

Y digo que se entiende y veis os llevar, y no sabéis dónde; porque aunque es con deleite, la flaqueza de nuestro natural hace temer a los principios, y es menester ánima determinada y animosa, mucho más que para lo que queda dicho, para arriescarlo todo, venga lo que viniere, y dejarse en las manos de Dios, e ir adonde nos llevare de grado, pues os llevan, aunque os pese. Y en tanto extremo, que muy muchas veces querría yo resistir, y pongo todas mis fuerzas, en especial algunas que es en público y otras hartas en secreto, temiendo ser engañada. Algunas podía algo con gran quebrantamiento; como quien pelea con un jayán fuerte, quedaba después cansada; otras, era imposible, sino que me llevaba el alma, y aun casi ordinario la cabeza tras ella, sin poderla tener, y algunas todo el cuerpo, hasta levantarle. (V 20, 4)

Esta salida del alma de sí misma, manifiesta su pasividad. La actuación normal del alma es suspendida, Dios hace que salga de sí misma y la desborda, conduciéndola al misterio. En este camino el alma elevada y transfigurada de tal manera que ya no puede hacer cosa alguna sino ocuparse de su amor. La presencia de Dios va desatando todos sus lazos: mientras dura el arrebatamiento el alma es sumergida en el misterio y pierde su autodomínio, siendo arrebatada y conducida a espacios superiores “Dios levanta al alma como en vuelo”, “veis y sentís levantarse esta nube o esta águila caudalosa y cogeros con sus alas”. Espacios superiores, esencialmente misteriosos, desconocidos para el alma: “veis os llevar, y no sabéis dónde”.

La descripción de todo el proceso está marcada por la acción de Dios: Él despierta, habla, suspende, levanta, etc., y, la pasividad del hombre: “dejarse

en las manos de Dios, e ir adonde nos llevare de grado, pues os llevan, aunque os pese.”

Estas visitas del futuro esposo son inesperadas, y acontecen de forma intermitente. Dios se manifiesta con frecuencia al alma: viene, la acompaña, la transforma, pero no permanece aún unido a ella. Después de estas visitas el alma sufre un nuevo movimiento, el tener que volver a ajustarse a la novedad y al misterio de lo que se le ha manifestado secretamente.

2) “Entendí estas palabras”. El cómo acontece este hablar de Dios al alma lo explica en el capítulo 25 de *Vida*:

Son unas palabras muy formadas, mas con los oídos corporales no se oyen, sino entiéndense muy más claro que si e oyesen; dejarlo de entender, aunque mucho se resista, es por demás. Porque cuando acá queremos oír, podemos tapar los oídos o advertir a otra cosa, de manera que, aunque se oiga, no se entienda. En esta plática que hace Dios al alma no hay remedio ninguno, sino que, aunque me pese, me hacen escuchar y estar el entendimiento tan entero para entender lo que Dios quiere entendamos, que no basta querer no querer. (V 25, 1)

Dios le habla al alma, y de esta forma le revela el sentido de lo que está padeciendo. Sus palabras comienzan a constituir el tema de fondo de la gran conversación que va disponiendo al alma para el matrimonio.

7.1.2.2 La fe religiosa es del orden de la palabra

Teresa ya estaba dispuesta a entregarse totalmente a Jesucristo, pero los fenómenos místicos iban desbordando su vida y le causaban mucho dolor y miedo. El fenómeno de las locuciones, dirigidas a vencer la atracción del

mundo y destruir el influjo de éste sobre el alma, produce en Teresa un estado habitual de fortaleza interior:

“No hayas miedo, hija, que Yo soy y no te desampararé; no temas”. Paréceme a mí según estaba, que era menester muchas horas para persuadirme a que me sosegase y que no bastara nadie. Heme aquí con solas estas palabras, sosegada, con fortaleza, con ánimo, con seguridad, con una quietud y luz que en un punto vi mi alma hecha otra, y me parece que con todo el mundo disputara que era Dios. ¡Oh, qué buen Señor y qué poderoso! No sólo da el consejo, sino el remedio. Sus palabras son obras. ¡Oh, válgame Dios, y cómo fortalece la fe y se aumenta el amor! (V 25, 18)

Sus palabras son obras, ésta es la experiencia de Teresa. No son palabras huecas, sino Palabra creadora. De hecho la fuerza de la Palabra en toda la tradición judeo-cristiana es bien conocida. A lo largo de toda la Biblia aparece la Palabra de Dios actuando: en el Génesis, dando origen al mundo en el relato de la creación, hasta el Apocalipsis, en el anuncio de la consumación de la tierra nueva y los cielos nuevos; pasando por la conformación e historia del pueblo de Israel, hasta Jesucristo, la Palabra de Dios encarnada, plenitud de la revelación.

Como afirma Vergote (1975, p. 296), la fe introduce en un diálogo, en el que el hombre escucha lo que Dios dice de sí mismo y de sus planes sobre el hombre y sobre el mundo, puesto que, al decir de M. de Certeau (1966, p. 199), “la fe es ese descubrimiento que reconoce en el lenguaje cotidiano la palabra de alguien a quien responder”. El carácter de intencionalidad de la fe, el cual en el caso que estamos analizando se presenta con especial fuerza, produce el descentramiento del creyente y lo libera de las motivaciones y deseos

subjetivos: el Dios que se revela a través la Palabra es, en principio, lo contrario de un Dios hecho a la imagen de los deseos del hombre (Domínguez Morano, 2006, pp. 201-212). Por eso, la experiencia mística cristiana que es, fundamentalmente una experiencia unitiva amorosa con ese Dios que se ha hecho Palabra, implica un camino de desapropiación del propio deseo. Como señala Carlos Domínguez Morano (2004, Sección 10, ¶ 3):

Una experiencia amorosa que manifiesta un desnudamiento del narcisismo y de los propios intereses, y que en el encuentro unitivo con el Otro no pierde su propia identidad ni se confunde con el que encuentra. Porque sólo a través de un intenso y laborioso trabajo de desposesión y vaciamiento personal, de hondo sentir depresivo, de noche oscura, de cuestionamiento radical de su Yo en cuanto opuesto al otro, de sospecha y duda permanente sobre sus propios sentimientos, de aniquilación de su imaginario narcisista, de desapego absoluto de toda realidad que arriesgue su libertad, se hace posible esa radical salida de sí (el éxtasis, entendido más allá de una espectacular situación de rapto) que hace posible el encuentro con el Otro, la unión plena, el gozo cumplido.

Esta es la experiencia que Teresa vive a partir de la vida nueva, el gozo de la progresiva unión amorosa y camino de despojo que conlleva la aceptación y unión con Otro distinto, que no se reduce a nuestros deseos. Dada la importancia que el simbolismo del matrimonio espiritual tiene en la totalidad de la obra de Teresa y en particular en la que nos ocupa, dedicaremos el Capítulo 8 de nuestro trabajo a profundizar y matizar el uso que hace de este símbolo.

7.1.2.3. “Yo te daré libro vivo”

En los capítulos 28 y 29 de *Vida*, Teresa nos relata cómo se cumplen en

su vida aquellas palabras “Yo te daré libro vivo”. Cristo es el libro vivo que se hace presente en la vida de Teresa:

A cabo de dos años que andaba con toda esta oración mía y de otras personas para lo dicho: o que el Señor me llevase por otro camino, o declarase la verdad, porque era muy continuo las hablas que he dicho me hacía el Señor, me acaeció esto. Estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí, o sentí -por mejor decir- que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser El que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, dióme gran temor al principio y no hacía sino llorar, aunque en diciéndome una palabra sola de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco, o no estuviese muy divertida, podía ignorar que estaba cabe mí. (V 27, 2)

Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad como particularmente escribí a vuestra merced cuando mucho me lo mandó, y hacíaseme harto de mal, porque no se puede decir que no sea deshacerse; mas lo mejor que sé ya lo dije, y así no hay para qué tornarlo a decir aquí. Sólo digo que cuando otra cosa no hubiese para deleitar la vista en el cielo sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo Señor nuestro, aun acá que se muestra Su Majestad, conforme a lo que puede sufrir nuestra miseria; ¿qué será adonde del todo se goza tal bien? (V 28, 3)

Cristo es el amado que se hace presente, que la visita cada vez con mayor frecuencia, y progresivamente estas visitas se van transformando en presencia habitual: “estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía”.

La presencia de Cristo irrumpe nuevamente en su vida, haciéndose “ver” y “oír” misteriosamente. Teresa trata de explicar, a través de comparaciones de todo tipo, en qué consiste este “ver” y este “oír”.

Acá, sí, sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede

dudar; que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve ni tanto, porque en esto algunas veces nos queda sospecha, queda por una parte gran certidumbre, que no tiene fuerza la duda. (V 27, 5)

Pues tornando a esta manera de entender, lo que me parece es que quiere el Señor de todas maneras tenga esta alma alguna noticia de lo que pasa en el cielo, y paréceme a mí que así como allá sin hablar se entiende (lo que yo nunca supe cierto es así hasta que el Señor por su bondad quiso que lo viese y me lo mostró en un arrobamiento), así es acá, que se entiende Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda, sin otro artificio, para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos. Como acá si dos personas se quieren mucho y tienen buen entendimiento, aun sin señas parece que se entienden con sólo mirarse. (V 27, 10)

Teresa ha percibido misteriosa pero realmente, ha “visto” y “oído” a Cristo en el fondo de su alma, ha padecido y ha gozado su presencia en sus mismas entrañas. Teresa es “testigo” que ha visto y que ha oído. Testigo, porque con valentía ha sido capaz de permanecer atenta ante lo imprevisto que iba sucediendo en su corazón. Se llena de miedo, quiere huir, no sabe lo que pasa, pero se da cuenta de que hay algo que no simplemente pasa, sino que “acontece”. En su fragilidad e incertidumbre ante lo totalmente desconocido, en su temor y desconsuelo, Teresa es capaz de permanecer y de asomarse al abismo de su alma para mirar y escuchar lo que está aconteciendo. Y, así, es capaz de “ver” lo que se le muestra sin imágenes, de “oír” lo que se dice sin sonidos.

Testigo, porque no sólo ha visto y oído, sino que se ha atrevido a anunciarlo. De la misma forma que los apóstoles, Teresa se ha encontrado con Cristo vivo y nos lo anuncia así: “andar siempre a mi lado Jesucristo”, “ver la

Humanidad de Jesucristo Señor nuestro". Teresa, mujer enamorada, es capaz de permanecer junto a la Cruz de su amado. Se abraza y padece ella misma la muerte. Corrió al sepulcro, y se asomó al abismo de la muerte y allí permaneció con la certeza que nace del amor, allí volvió a encontrarse con Jesucristo, ahora glorificado: "no hombre muerto, sino Cristo vivo y da a entender que es hombre y Dios." (V 28, 8).

Teresa revive la experiencia que se halla en el origen mismo de la Iglesia. A dieciséis siglos de distancia, vive la misma experiencia de los apóstoles, de aquellas mujeres que van al sepulcro para acomodar el cuerpo muerto y lo encuentran vacío. Y en su búsqueda amorosa se encuentran con Cristo "no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado" (V 28, 8). Esta experiencia será la que marcará la reforma de la Orden Carmelitana, que como veremos más adelante (cf. Pikaza & Aguinagalde, 1982, p. 100), va a emprender muy pronto.

Este encuentro con Cristo resucitado transforma lo más profundo del corazón de Teresa, su modo de acercarse al Absoluto y sus disposiciones más íntimas. La experiencia mística de Teresa no puede interpretarse a modo de inmersión en lo divino, sino en forma de contacto personal con el Resucitado. A partir de la humanidad gloriosa de Jesús, Teresa recupera el valor de lo sensible y resitúa su relación con el "mundo".

Frente al aumento progresivo de visiones y demás fenómenos

extraordinarios, los consejeros espirituales, de una u otra forma quieren volver a apartarla de la humanidad de Cristo, la obligan a hacer muecas a las visiones, y llegan a prohibirle la oración. Teresa, en búsqueda de la verdad, en actitud humilde, siempre se había sometido al criterio de sus confesores, y nunca ponía por obra algo que entendiese en la oración si no se lo mandaba el confesor. Pero dejar la oración ya no está en sus manos, es Dios mismo quien la lleva a ella: “Díjome que les dijese que ya aquello era tiranía. Dávame causas para que entendiese que no era demonio.” (V. 29, 6).

Desasimiento, libertad de espíritu, deseo de servir a Dios, y ansia de soledad y penitencia, son los frutos que Teresa destaca en el proceso de transformación que vive en este momento. La presencia o ausencia de estos frutos son los criterios que Teresa ofrece para discernir la autenticidad o no de los fenómenos extraordinarios que está viviendo.

7.1.2.4. El fenómeno de la transverberación

En medio de esta lucha, entre la certeza interior de la acción de Dios y la oposición de sus confesores, Teresa experimenta una forma nueva e impetuosa de amor: “Crecía en mí un amor tan grande de Dios, que no sabía quién me lo ponía” (V. 29, 8). Y, es en este momento de su vida cuando acontece el

conocido fenómeno de la transverberación.⁸⁸ Teresa siente que su corazón es traspasado por un dardo.⁸⁹

No ponemos nosotros la leña, sino que parece que -hecho ya el fuego- de presto nos echan dentro para que nos quememos. No procura el alma que duela esta llaga de la ausencia del Señor, sino hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón a las veces, que no sabe el alma qué ha ni qué quiere. Bien entiende que quiere a Dios, y que la saeta parece traía hierba para aborrecerse a sí por amor de este Señor, y perdería de buena gana la vida por El. No se puede encarecer ni decir el modo con que llaga Dios el alma y la grandísima pena que da, que la hace no saber de sí; mas es esta pena tan sabrosa, que no hay deleite en la vida que más contento dé. Siempre querría el alma -como he dicho- estar muriendo de este mal. Pena y gloria junta me traía desatinada, que no podía yo entender cómo podía ser aquello. (...)

Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. Aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. Esta visión quiso el Señor le viese así. No era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deven ser los que se llaman querubines, que lo nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo ha tanta diferencia de unos ángeles a otros, y de otros a otros, que no lo sabría decir). Vía en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas; al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.

Los días que duraba esto andaba como embobada; no quisiera ver ni hablar, sino abrazarme con mi pena, que para mí era mayor gloria que cuantas hay en todo lo

⁸⁸ Fenómeno que no puede considerarse un caso aislado, sino que seguramente fue una experiencia que, con mayor o menor intensidad, Teresa vivió en diversas ocasiones.

⁸⁹ Como es bien conocido, el corazón de Teresa se conserva incorrupto y en él se puede apreciar una herida horizontal, en la parte superior. Herida que algunos atribuyen a este fenómeno de la transverberación. Independientemente de su origen real, el corazón físicamente herido se ha convertido para los creyentes en un símbolo que remite a la misteriosa transformación de amor que Teresa describe en *Vida* 29.

criado. (V. 29, 10-14)

Trueman Dicken (1981) incluye este fenómeno de la transverberación como ejemplo típico de los ímpetus, que más adelante veremos en la clasificación de los fenómenos corporales. Con los ímpetus van juntas a menudo visiones imaginarias e intelectuales, y en este caso, Teresa se refiere a una visión corporal, aunque -como veremos más adelante- en otras ocasiones niega haber tenido tal tipo de visiones. Este es, para Teresa, el más alto de todas las especies de éxtasis, y a ella se le concedió después de haber pasado por todos los otros:

Estando yo a los principios con temor (como me acaece casi en cada merced que me hace el Señor hasta que con ir adelante Su Majestad asegura), me dijo que no temiese, y que tuviese en más esta merced que todas las que me había hecho; que en esta pena se purifica el alma, y se labra o purifica, como el oro en el crisol, para poder mejor poner los esmaltes de sus dones, y que me purgaba allí lo que había de estar en purgatorio. Bien entendía yo era gran merced, mas quedé con mucha más seguridad y mi confesor me dice que es bueno. (V. 20, 16)

Más allá de la diversidad de clasificaciones, a través de las cuales podemos comprender mejor este fenómeno,⁹⁰ lo que importa rescatar a nivel interpretativo, es que se trata justamente de una “herida de amor”, dolorosa y suave. Que hiere, pero en el acto de herir, cura. Es la gran paradoja que subyace en el núcleo de la creencia cristiana: la muerte que da vida. Recordemos que estamos en la etapa de los desposorios místicos, donde el

⁹⁰ Edith Stein en su obra *Ciencia de la Cruz: estudio sobre San Juan de la Cruz* (1989, p. 242), al analizar la doctrina de San Juan de la Cruz en *Llama de amor vivo*, sigue un criterio distinto al de Trueman Dicken (1981) para la clasificación de los fenómenos corporales.

alma por la visita frecuente del amado, se va purificando para acceder al matrimonio o unión plena. Y estas visitas del amado son suaves y deleitosas, pero no por eso dejan de ser dolorosas,⁹¹ tal como se refleja en la siguiente poesía de Teresa de Jesús:

Ya toda me entregué y di,
y de tal suerte he trocado,
que es mi Amado para mí,
y yo soy para mi Amado.
Cuando el dulce Cazador
me tiró y dejó rendida
en los brazos del amor,
mi alma quedó caída.
Y cobrando nueva vida,
de tal manera he trocado
que es mi Amado para mí,
y yo soy para mi Amado.
Tirome con una flecha
enherbolada de amor,
y mi alma quedó hecha
una con su Criador.
Yo ya no quiero otro amor,
pues a mi Dios me he entregado,
y mi Amado es para mí,
y yo soy para mi Amado. (P I)

San Juan de la Cruz escribe *Llama de amor vivo* unos dos años después de la muerte de Teresa ignorando, por ese entonces, que hubiese en su corazón tales impresiones visibles. Ordinariamente, se explica en este poema conforme

⁹¹ Cf. B. Saint Girons, 2008, p. 128, donde la autora, desde el punto de vista de la estética, se refiere al “perplejo interrogante señalado por Du Bos: ¿por qué el placer se parece con tanta frecuencia a una aflicción? ¿Cuál es la razón por qué concedemos nuestro más sincero aplauso a aquella poesía o a aquellas artes que, finalmente, ‘consiguen afligirnos’? Las teorías sobre lo sublime se basan, en un primer momento en esa constatación: lo que nos atrapa o nos captura no es tanto un placer positivo cuanto una experiencia compleja, en la que el dolor tiene un lugar importante y en la que está en juego algo que puede aparecer más allá del placer y del sufrimiento.”

a los principios de la teología escolástica, Dios no hace mercedes al cuerpo que primero y principalmente no la haga en el alma; sin embargo, en algunas ocasiones (refiriéndose en este caso a la experiencia de San Francisco de Asís) bien puede esta herida interior hacerse visible externamente en el cuerpo. Y cuanto mayor es el deleite y la fuerza del amor como consecuencia de la herida interior, “tanto mayor es el de fuera en la llaga del cuerpo y creciendo lo uno crece lo otro”, porque

estando estas almas purificadas y puestas en Dios, lo que a su corruptible carne es causa de dolor y tormentos (...), en el espíritu fuerte y sano le es dulce y sabroso. Pero cuando el llagar es sólo en el alma, sin que se comunique fuera, puede ser el deleite más intenso y más subido; porque como la carne tenga enfermado el espíritu, cuando los bienes espirituales de él se comunican también a ella, ella tira la rienda y enfrena la boca de este ligero caballo del espíritu y apágale su gran brío, porque si él une de la fuerza la rienda se ha de romper (...) (*Llama 2, 2*).

Pero, por muy subidas que puedan ser las heridas de amor en la experiencia visionaria, éstas no pueden equipararse con lo que de manera puramente espiritual acontece en la esencia del alma. Y como nos explica Edith Stein, esto concuerda con la teoría de las relaciones entre el cuerpo y el alma que en este pasaje esboza San Juan de la Cruz, y subyace, evidentemente, en toda la doctrina de Teresa de Jesús: el alma en cuanto espíritu, es esencialmente la que ejerce el dominio, pero como se encuentra en el estado de naturaleza caída, aun en los grados más altos del proceso místico, tiene que sostener el peso del cuerpo y se siente oprimida por la envoltura terrena. Los fenómenos físicos no son más que manifestación de la unidad del hombre. Lo

que acontece en lo más íntimo del alma se plasma en el cuerpo. El orden de la gracia se acomoda a este orden primordial de la naturaleza y así sus dones ante todo en primera línea se conceden al alma, y sólo eventualmente, a través del alma, redundan en el cuerpo. Tesis opuesta a las sostenidas por J. Leuba (1925, pp. 173-174, citado en L. Beirnaert, 1969b, p. 349) y M. Bonaparte (1948, pp. 167-212, 191, citado en L. Beirnaert, 1969b, p. 350), que hemos visto en el Capítulo 4 de la Primera parte de nuestro trabajo.

Siguiendo a Michel de Certeau (2007b, pp. 351-365),⁹² nosotros interpretamos todos estos “fenómenos” psicológicos o físicos como la forma a través de la cual el místico deletrea un “indecible”, habla de “algo” que no puede ya decirse realmente con palabras:

procede a una descripción que recorre “sensaciones” y que así permite medir la distancia entre el uso común de esas palabras y la verdad que su experiencia lleva a darles. Ese desfase de sentidos, indecible en el lenguaje verbal, puede ser visibilizado por el contrapunto continuo de lo extraordinario psicosomático. Las “emociones” de la afectividad y las mutaciones del cuerpo se convierten así en el indicador más claro del movimiento que se produce más acá y más allá de la estabilidad de los enunciados intelectuales. Desde entonces, la línea de los signos psicosomáticos es la frontera gracias a la cual la experiencia se articula en el

⁹² Muy pronto, la observación científica convertirá en objeto de estudio a estas manifestaciones psicosomáticas que bordean o atraviesan la enfermedad. Será, justamente, como afirma M. de Certeau (2007b, p. 353), por este sesgo por donde la mística ingresara en el siglo XIX en el hospital psiquiátrico o en el museo etnográfico de lo maravilloso. Sin duda, “una proximidad peligrosa –peligrosa para sus testigos, pero todavía más para una sociedad-, en los límites de la experiencia vincula con frecuencia lo ‘místico’ con lo ‘patológico’.” (p. 362). Para una revisión de las diversas perspectivas con las que se emprendió el análisis de la experiencia mística desde la psiquiatría y la psicología cf. los trabajos ya citados de C. Domínguez Morano (2004) y el artículo sobre *Mística* de Michel de Certeau (2007b, pp. 351-365).

reconocimiento social y ofrece una legibilidad a las miradas descreídas. (p. 352)

El lenguaje espiritual garantizado había sido el “cuerpo” medieval de la mística; ahora, en el mundo moderno, el cuerpo mismo va ser su lenguaje social:

Así como la herida de Jacob en la cadera es la única marca visible de su encuentro nocturno con el ángel, el éxtasis, la levitación, los estigmas, la ausencia de alimento, la insensibilidad, las visiones, los tactos, los olores, etc. suministran a una música del sentido la gama de un lenguaje propio. (p. 352)

7.1.2.5. La dimensión eclesial de la experiencia religiosa de Teresa

En nuestro recorrido por el proceso de oración de Teresa, descubrimos que ahora, finalizando la primera de las subetapas que hemos señalado en su “otra vida nueva”, es decir, todavía viviendo en la Encarnación, antes de los inicios de la reforma y fundación del Convento de San José, la experiencia religiosa de Teresa de Jesús alcanza la dimensión eclesial. De esta dimensión eclesial de su experiencia religiosa nacerá la reforma con la que se inicia la última etapa de su vida.

La experiencia eclesial fue tardía en Teresa. No fue punto de partida, sino más bien punto de arribo: fruto de su proceso de maduración espiritual y de la especial sensibilidad suscitada en ella por las gracias místicas que venía recibiendo (Herráiz García, 1981; 1982; 1989; Álvarez, 1980; Pikaza & Aguinagalde, 1982).

Como afirma M. Herráiz, Teresa estaba viviendo arropada por una fuerte experiencia mística. Por ella no sólo no hubiera salido de ese centro, “espiritual” más que “material” al que le condujo la atracción de Dios, sino que positivamente en él hubiera permanecido siempre. Ya que, como hemos visto en la etapa anterior, este vivir desde el propio centro espiritual es fuente de paz y sosiego: “Que esto es siempre lo que han de pretender, y solas con El solo.” (V 36, 29). Sin embargo, la atracción del alma por parte de Dios introduce en una fuerte lucha interior y exterior a la persona que la experimenta. Es el camino de purificación con el que ya nos hemos encontrado.

Camino de purificación que no lleva a un repliegue sobre sí mismo y los propios deseos que hay que acallar, sino que abre a nuevos horizontes. La misma experiencia de Dios que ha llevado a Teresa a buscar y procurar soledad, puebla ahora esa soledad con la vida de la Iglesia.⁹³

La irrupción de gracias místicas introduce, de golpe, a Teresa en lo hondo del misterio de la Iglesia, sobre todo en su dimensión escatológica. Así podemos considerarlo desde las primeras experiencias místicas, como son la

⁹³ Como bellamente lo expresa, desde una clave teológica, M. Herráiz (1989, p. 125): “... ese mismo vendaval del Espíritu que la arrojó a los campos de la soledad esponsal y de la comunión de enamorada, sin desarraigarla de esa soledad, la empujó hacia otros horizontes, y fecundó su corazón con otros deseos./La Iglesia, la realidad histórica, la palpitación de la vida y de la muerte de los creyentes, invaden su soledad y se la pueblan de seres vivientes, expectantes. La soledad se convierte en un campo de batalla. Teresa entra en él consciente y decididamente, con pasión vocacionada.”

contemplación de Cristo glorioso, la convivencia habitual y experimental con Él en su Humanidad glorificada; y las sucesivas experiencias a las que no hemos aludido directamente, pero que Teresa va relatando a lo largo de estos años, como la participación en los misterios gloriosos de la Virgen; la familiarización con los ciudadanos de la Iglesia celeste, los santos (Álvarez, 1980, p. 80).

Teresa se ha sentido inmersa en el misterio de comunión que define escatológicamente a la Iglesia y entiende que la llamada “Iglesia celeste” es la realización cumplida de la terrestre. Por eso ya no puede permanecer indiferente a los desgarros de la comunión eclesial, al quebrantamiento que sufre la comunidad histórica, la Iglesia peregrina. Romper con Jesús, quienes ya eran suyos por el bautismo, no lo puede sufrir.

Este cambio de rumbo en la vida de Teresa, aparece claramente en el capítulo 32 de *Vida*, donde relata la experiencia de sentirse metida en el infierno. Experiencia que repercute inmediatamente en su forma misma de vivir:

Y así, torno a decir que fue una de las mayores mercedes que el Señor me ha hecho, porque me ha aprovechado muy mucho, así para perder el miedo a las tribulaciones y contradicciones de esta vida, como para esforzarme a padecerlas y dar gracias al Señor que me libró, a lo que ahora me parece, de males tan perpetuos y terribles. (V 32, 4)

Pero también le hace tomar conciencia, de forma totalmente inesperada para ella, del sentido teologal más profundo de lo que está aconteciendo en la

Iglesia: el desgarramiento interno. El suceso concreto de la vida de la Iglesia que conmueve a Teresa es el protestantismo. Más que las discusiones dogmáticas, lo que llega a Teresa es el desgarramiento interior del Cuerpo de Cristo. Su corazón se ha dilatado y no puede sufrir las almas que se pierden:

De aquí también gané la grandísima pena que me da las muchas almas que se condenan (de estos luteranos en especial, porque era ya por el bautismo miembros de la Iglesia), y los ímpetus grandes de aprovechar almas, que me parece, cierto, a mí que por librar una sola de tan gravísimos tormentos pasaría yo muchas muertes muy de buena gana. Miro que, si vemos acá una persona que bien queremos, en especial con un gran trabajo o dolor, parece que nuestro mismo natural nos convida a compasión, y si es grande nos aprieta a nosotros. Pues ver a un alma para sin fin en el sumo trabajo de los trabajos, ¿quién lo ha de poder sufrir? (V 32, 6)

Teresa no estaba capacitada humanamente para medir las diferentes dimensiones y repercusiones de la Reforma protestante. Tenía, sí, noticias que le llegaban a través de sus directores jesuitas. Pero fundamentalmente ella captará las dimensiones de la situación a través de su resonancia interna. La historia de Teresa es un ejemplo más de aquello a lo que M. de Certeau (1993b, p. 24; cf. *supra* Capítulo 3) se refería, cuando analizando la historia alrededor de la fábula mística, decía refiriéndose a la mística del siglo XVI y XVII:

La ambición de una radicalidad cristiana se dibuja sobre un fondo de decadencia o de “corrupción”, en el interior de un universo que se deshace y que es necesario reparar. La mística repite en la experiencia biográfica todo el vocabulario de la Reforma eclesial: la división, las heridas, la enfermedad, la mentira, la desolación, etc. Los cuerpos individuales narran la historia de las instituciones del sentido.

Como no puede ser de otra forma, Teresa percibe e interpreta su momento histórico desde las categorías teológicas propias de su tiempo.

Iglesia celeste, Iglesia peregrina, Iglesia terrestre, cuerpo místico de Cristo, términos ciertamente extraños para nuestro imaginario, pero que subyacen, sin embargo, aún hoy más o menos explícitamente, en el imaginario eclesial.

7.1.2.6. El cuerpo místico desde la perspectiva de Michel de Certeau

Consideramos la dimensión eclesial en relación con la noción de *cuerpo místico* desde la perspectiva que nos ofrece Michel de Certeau (1993b, pp. 97-113).⁹⁴ El cristianismo se instituyó sobre la *pérdida de un cuerpo*, y que las preguntas *¿dónde estás?*, *¿dónde lo has puesto?*, son las que movilizan a los místicos y las que llevan a los creyentes a *inventar un cuerpo místico*, a buscar incesantemente sustitutos de este cuerpo faltante creando instituciones y discursos, nuevos cuerpos:

La mística, en cuanto literatura, compone tramas con los cuerpos. (...)

El cristianismo se instituyó sobre la *pérdida de un cuerpo* –pérdida del cuerpo de Jesús, duplicada por la pérdida del “cuerpo” de Israel, de una “nación” y de su genealogía- (...) En la tradición cristiana, una privación inicial del cuerpo no deja de suscitar instituciones y discursos que son los efectos y los sustitutos de esta ausencia: cuerpos eclesiásticos, cuerpos doctrinales, etc. ¿Cómo “hacer cuerpo” a partir de la palabra? Esta pregunta nos trae otra, inolvidable, de un “duelo imposible”. “¿Dónde estás?” Ellas solas movilizan a los místicos.

Se encuentran ya en los comienzos evangélicos. Ante la tumba vacía viene maría de Magdalena, (...) Desde entonces los creyentes siguen preguntándose “¿Dónde estás?” y, de siglo en siglo, le preguntan a la historia que pasa: “¿Dónde lo has puesto?” (1993b, p. 99)

⁹⁴ Michel de Certeau indica que su análisis de la evolución de la mística en relación con la expresión “*corpus mysticum*” está en continuación con el minucioso análisis teológico realizado por Henri de Lubac (1949) en *Corpus mysticum* (cf. 1993b, p. 97 nota 9).

En la compleja evolución de “mística”, Michel de Certeau destaca un aspecto sumamente significativo para nuestro estudio, en relación a la expresión “*corpus mysticum*” (cuerpo místico). Así, nos dice, refiriéndose a la Edad Media,

Sobre todo ese “cuerpo místico” delimitado por la doctrina pone de inmediato la atención en la búsqueda de la que él es el fin: la búsqueda de un cuerpo. Designa el objetivo de un caminar que va, como toda peregrinación, hacia un sitio marcado por una desaparición. Hay un discurso (un *Logos*, una teología, etc.), pero le falta un cuerpo –social y/o individual-. En todos los casos que se trate de reformar una iglesia, de fundar una comunidad, de edificar una “vida” (espiritual) o de preparar(se) un “cuerpo glorioso”, la producción de un cuerpo desempeña un papel esencial en la mística. Lo que formula como rechazo del “cuerpo” o el “mundo”, lucha ascética, ruptura profética, no es sino la elucidación necesaria y preliminar de un estado de hecho a partir del cual comienza la tarea de ofrecer un cuerpo al espíritu, en “encarnar” el discurso y de dar lugar a una verdad. Contrariamente a las apariencias, la carencia se sitúa no del lado del que causa la ruptura (el texto), sino del lado de lo que “se hace carne” (el cuerpo). *Hoc est corpus meum*, “Esto es mi cuerpo”: este *logos* central recuerda a un desaparecido y llama a una efectividad. Los que toman en serio este discurso son los que experimentan el dolor de la ausencia de un cuerpo. (pp. 97-98)

Hasta el siglo XII la expresión “*corpus mysticum*” se utilizaba para designar a la presencia sacramental del cuerpo perdido de Jesús, la Eucaristía. Pero a partir de la segunda mitad de aquel siglo “*corpus mysticum*” comienza a designar a la Iglesia. En efecto, la Iglesia, “cuerpo” social de Cristo, en lo sucesivo será “el significado (oculto) de un ‘cuerpo’ sacramental tenido como significante visible porque es la ostensión de una presencia bajo las ‘especies’ o apariencias del pan y del vino consagrado.” (Certeau, 1993b, pp. 99-100).

Efectivamente, como podemos ver claramente en los textos de Teresa

que venimos citando, el misterio de la Iglesia peregrina, doliente y militante, penetra en el corazón de Teresa, en su dimensión soteriológica: almas que se ganan o se pierden, y cristológica: Cristo presente y vejado en ella. La gran crisis institucional que vivía la Iglesia, Teresa no puede leerla de otra forma, el mismo cuerpo de Cristo el que está siendo dividido.

7.1.2.7. La respuesta de Teresa ante la crisis eclesial

¿Qué podía hacer ella, mujer y ruin, ante “tantos grandes males” ante la realidad de las almas que se privan definitivamente de la presencia de Dios? A la terrible experiencia de verse sumergida en el infierno, Teresa responde con una doble decisión. Una a nivel personal:

Pensaba qué podría hacer por Dios y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese. Y aunque en la casa adonde estaba había muchas siervas de Dios y era harto servido en ella, a causa de tener gran necesidad salían las monjas muchas veces apartes adonde con toda honestidad y religión podíamos estar. Y también no estaba fundada en su primer rigor la Regla, sino guardadas conforme a lo que en toda la Orden, que es con Bula de relajación, y también otros inconvenientes, que me parecía a mí tenía mucho regalo, por ser la casa grande y deleitosa. (V 32, 9)

Y, otra, que trasciende los límites de su propia persona convocando a otras, en respuesta a un mandato expreso de Dios:

Habiendo un día comulgado, mandóme mucho Su Majestad lo procurase con todas mis fuerzas haciéndome grandes promesas de que no se dejaría de hacer el monasterio, y que se serviría mucho en él, y que se llamase San José, y que a la una puerta nos guardaría él y nuestra Señora la otra, y que Cristo andaría con nosotras, y que sería una estrella que diese de sí gran resplandor, y que, aunque las Religiones estaban relajadas, que no pensase se servía poco en ellas; que dijese a mi confesor esto que me mandaba y que le rogaba El que no fuese contra ello ni me lo estorbase. (V 32, 11)

Teresa se sabe llamada a una “gran obra”: “érame gran regalo ver que hubiese Su Majestad tomándome por instrumento, siendo tan ruin, para tan gran obra.” (V 36, 6). Una obra que no se reduce a su experiencia personal de oración, sino que tiene alcance estructural y mira a la reconstrucción de la Iglesia, cuerpo de Cristo.

7.1.2.8. La reforma de la Orden Carmelita

Al ingresar a la Encarnación, las motivaciones de Teresa, como ella misma lo dice, iban más por el deseo de honra que por el ideal contemplativo carmelitano; se hallaba movida más por el temor, que por el amor. Ahora, en plena madurez de su vida mística, redescubre la hondura de su vocación carmelitana, y emprende la reforma de la Orden, a fin de vivir radicalmente el ideal contemplativo de la Regla Primitiva.⁹⁵ Esta vida contemplativa, renovada en su radicalidad, es lo que ofrece Teresa como servicio a la Iglesia desgarrada de su tiempo. Reconstruir el cuerpo de Cristo,

con los acontecimientos que son ruidos venidos de otra parte, con los discursos cristianos que codifican la hermenéutica de nuevas experiencias y con las prácticas comunitarias que vuelven presente una caridad, los creyentes ‘inventan’ un cuerpo místico -faltante y buscado- que también sería el suyo. (Certeau, 1993b, p. 100)

⁹⁵ El origen de la Orden Carmelita se encuentra en el siglo XII, en un grupo de cruzados que se retiraron para dedicarse por entero al servicio de Dios, pretendiendo insertarse en la tradición monástica oriental más antigua, inspirada en el ejemplo del profeta Elías. Estar frente a Dios, llegar a la unión íntima con Él, es el elemento fundamental de la espiritualidad del Carmelo.

Y desde esta perspectiva, se lanza a la reforma y enfrenta los numerosos inconvenientes. La experiencia mística la hizo salir de su celda y recorrer nuevos caminos. Su primera salida, de la Encarnación a San José, estaba movida por el deseo de servir mejor a la Iglesia, ofrecer su vida por aquellos bautizados que se apartan de Cristo. Más adelante, ya en San José -este tema no entra ya en el libro de la *Vida*- nacerá en Teresa una nueva inquietud, la preocupación misionera de la Iglesia, el deseo de llegar a quienes mueren sin haber sido bautizados.

Teresa es consciente de lo que acontece en su vida, se siente sumergida en el misterio de Dios. Frente a este Absoluto, todo lo demás queda relativizado. La presencia de Dios, el absolutamente Otro produce en Teresa sentimientos de admiración y de temor, “los cabellos se me espeluznaban, y toda parecía me aniquilaba” (V 38, 19). Dios amigo sí, pero totalmente Otro, presente en su vida. Presente y actuante en su vida. Presencia transformadora, fuego devorador:

Espantávame después cómo, en llegando a este fuego, que parece viene de arriba, de verdadero amor de Dios (porque aunque más lo quiera y procure y me deshaga por ello, si no es cuando Su Majestad quiere -como he dicho otras veces- no soy parte para tener una centella de él), parece que consume el hombre viejo de faltas y tibieza y miseria; y a manera de como hace el ave fénix -según he leído, y de la misma ceniza, después que se quema, sale otra, así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande. No parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad el camino del Señor. Suplicando yo a Su Majestad fuese así, y que de nuevo comenzase a servirle, me dijo: Buena comparación has hecho; mira no se te olvide para procurar mejorarte siempre. (V 39, 24)

Podemos reconocer en esta descripción la unión de amor que es prepa-

ración para el matrimonio místico. Esto es lo que experimenta el alma en la contemplación: la muerte del hombre viejo y resurrección del hombre nuevo.⁹⁶ En esta nueva vida de unión, toda la persona es transformada, sus apetitos, potencias, inclinaciones y operaciones deben transformarse en divinas.

Como ya hemos dicho, en el libro de la *Vida* Teresa no habla de la gracia del matrimonio místico, pero podemos ver una alusión a esta experiencia en las palabras que con frecuencia dice oír de parte del Señor: “Ya eres mía y Yo soy tuyo.” (V 39, 21). El “ya” nos muestra que estamos ante algo nuevo que es la culminación de un proceso, de un proceso de encuentro entre dos seres libres que se van entregando mutuamente (Stein, 1989, p. 222).

La experiencia de Jesús resucitado ha llevado a Teresa al seno de la vida trinitaria:

Desde a un poco, fue tan arrebatado mi espíritu, que casi me pareció estaba del todo fuera del cuerpo; al menos no se entiende que se vive en él. Vi a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. Representaseme, por una noticia admirable y clara, estar metido en los pechos del Padre. Esto no sabré yo decir cómo es; porque, sin ver, me pareció me vi presente aquella majestad del Hijo de Dios, aunque no era como la primera. Esto bien lo entendía yo, sino que queda tan esculpido en la imaginación, que no lo puede quitar de sí -por en breve que haya pasado- por algún tiempo; y es harto consuelo y aun aprovechamiento. (V 38, 17)

(...) me dio a entender la manera cómo era un solo Dios y tres personas tan claro, que yo me espanté y consolé mucho. (V 39, 25)

⁹⁶ Como dice E. Stein en *Ciencia de la Cruz* (1989, p. 242), el amor eterno es fuego devorador, fuego expiatorio a través del cual se consume todo lo terreno y perecedero que hay en el alma, y se llega a la unión de amor.

Y en el seno de la vida trinitaria se realiza esta misteriosa unión del alma con Dios. Unión que hace en cierta forma que el alma sea Dios, como dice Juan de la Cruz (*Llama*, 2, 34):

Y la sustancia de esta alma, aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en él, pero estando unida como aquí está con él y absorta en él, es Dios por participación de Dios. Y por ello puede con todo derecho decir el alma: ‘vivo yo, mas ya no soy yo el que vivo, sino Cristo el que vive en mí.’ (Gál.2, 20).

Al terminar de redactar el libro de la *Vida*, Teresa va a redactar las *Meditaciones sobre los Cantares*, ya ha vivido lo que cuenta en *Vida*, y durante los ocho años en que va redactando sus *Meditaciones* vivirá la experiencia del matrimonio espiritual, que no había vivido al terminar la redacción de *Vida*. Sí puede haber vivido, o estar a punto de vivir esta experiencia, antes de la última redacción de las *Meditaciones sobre los Cantares*, la cual, como veremos en el Capítulo 9, tiene que haber sido después de la Pascua del año 1571 y antes de 1575, incluso, probablemente, antes de 1574 puesto que en distintas ocasiones hace referencia a la experiencia del matrimonio espiritual vivida en el año 1572.

7.2. Aproximación a las categorías con las que Teresa interpreta y narra su propia experiencia. Referencias conceptuales.

Presentamos, en *primer lugar*, un marco de referencia conceptual respecto a la llamada “oración sobrenatural” y las etapas del proceso de oración, a fin de poder comprender mejor las descripciones y explicaciones

que le hemos oído hacer a Teresa al ir narrando su vida.

Luego, haremos una sistematización de todos esos datos que han ido apareciendo sueltos, recogiendo en cuadros, en *segundo lugar*, las diferentes clasificaciones de los grados de oración y, en *tercer lugar*, los fenómenos extraordinarios que acontecen en ellos. En el Apéndice E realizaremos un análisis descriptivo de estos fenómenos. Asimismo, iremos precisando algunos de los conceptos que han ido saliendo a lo largo del relato, como por ejemplo, la diferencia entre “natural” y “sobrenatural”.

En el Apéndice F presentaremos la estructura del alma humana, tal como las entiende Teresa desde las categorías antropológicas propias de su tiempo. El análisis fenomenológico de la experiencia mística que hace E. Stein (1989),⁹⁷ partiendo de las obras de Juan de la Cruz y de Teresa, nos ayudará a acercarnos a los supuestos filosófico-teológicos, más o menos explícitos, desde

⁹⁷ Es importante tener en cuenta que este análisis se ve enriquecido ampliamente por la formación y hábito fenomenológico de E. Stein y que, por tanto, no responde exclusivamente a los que Juan de la Cruz y Teresa aportan. “Es nuestro intento en las presentes páginas tratar de comprender a San Juan de la Cruz en la unidad de su ser tal como se manifiesta en su vida y en sus escritos y esto desde un punto de vista que permita captarla plenamente. (...) dar una interpretación que sirva para confirmar lo que la autora, a través de esfuerzos que ha durado toda su vida, cree haber comprendido acerca de las leyes del ser y de la vida espiritual. Ha de aplicarse esto de manera particular a las disertaciones sobre el espíritu, la fe y la contemplación que se insertan en distintos lugares y, (...) Lo que allí se afirma del ‘yo’, de la ‘libertad’ y de la ‘persona’ no está tomado de los escritos del Santo, aunque no falten en sus obras algunos puntos que pudieran servir de apoyo para ello. Una exposición detallada de estos problemas no entraba dentro de sus cálculos ni estaba tampoco de acuerdo con su manera de pensar. Por otra parte, no podemos olvidar que la elaboración de una filosofía de la persona, tal como aparece en esos lugares, sólo se ha conseguido en los filósofos de los últimos tiempos.” (Stein, 1989, p. 1). Lo cual con mucha más razón puede decirse respecto a Teresa.

los cuales Teresa interpreta y narra lo que le sucede y desde donde comprende la estructura del alma humana.

Como señala J. Martín Velasco (cf. 1995, p. 142), en el intento por situar al hombre más allá, por encima del uso de sus facultades, Teresa describe el estado inefable con imágenes (VII M 2, 6; 26; V 15,4; CC 15) muy semejantes a las empleadas por las tradiciones místicas no cristianas, llegando en algunos casos a coincidir literalmente. Lo mismo sucede tanto con el esquema formal de su antropología cuerpo-alma-espíritu, como con el valor que le atribuye a cada uno de los elementos, Teresa reproduce casi literalmente las concepciones de los autores espirituales de su tiempo, quienes a su vez han asumido, muchas veces acríticamente, las categorías antropológicas de fuentes neoplatónicas, en último término no cristianas.

7.2.1. La “oración sobrenatural”

Teresa dice “vivía Dios en mí”. Como dijimos al iniciar el recorrido de la “esta otra vida nueva” de Teresa, lo específico de la experiencia mística u oración sobrenatural es el cambio de protagonismo; ahora es Dios el que actúa y la persona sujeto que padece esta acción. Por eso se trata de una oración sobrenatural, es decir, de aquélla en que el alma se experimenta como sujeto pasivo padeciendo la acción de otro; de otro que los místicos denominan Dios, y que para nosotros más allá de su existencia o no real, constituye el objeto

mental Dios con el que se relaciona el místico y por la acción del cual padece ciertos fenómenos.

A través de su propia actividad espiritual, el hombre debe realizar un arduo trabajo de despojamiento de todo lo que le preocupa naturalmente, para abandonarse plenamente en Dios. Pero, es Dios el que lo despierta y lo impulsa a iniciar este camino. Y será, también, Dios quien lo lleve al término del mismo.

Ahora bien, para iniciar este camino las potencias naturales deben ser atraídas por algo que las satisfaga más que lo que ellas naturalmente pueden conocer y gustar. Y esta es la función que, en primera instancia, realiza el conjunto de verdades de fe. A través de la fe, nos dice E. Stein (1989, pp. 143-144), se le muestra al entendimiento natural el Creador, cuya omnipotencia ha dado el ser a todas las cosas, y que en sí mismo es más digno de amor que todas ellas. Y, de esta forma, el entendimiento es atraído hacia algo que todavía no puede conocer por su propia visión y que lo eleva sobre su actividad natural. Dando, así, el primer paso del camino de despojo hacia la noche oscura de la fe, lo que los autores clásicos denominan vía purgativa.

El espíritu, a través de la meditación, o el recogimiento activo, hace suyo el contenido de la fe. Las verdades ofrecidas al entendimiento como algo distinto a lo que él naturalmente accede, se convierten, a través del ejercicio de la meditación, en lo “distinto-íntimo” y se van haciendo “carne y sangre” de la

persona.

Así, el espíritu va familiarizándose con Dios, y el alma llega al término de su camino natural: tan pronto como se pone en oración ya está con Dios y descansa en su presencia. Es el estado que se conoce como “contemplación adquirida” (recogimiento activo en Teresa de Jesús, noche activa del sentido en Juan de la Cruz), que es el más alto grado que la vida de fe puede alcanzar con sus propias fuerzas, y que supone ya una elevación del espíritu sobre la condición de su ser natural. Pero Dios está por encima de todo lo creado, y llama al alma a elevarse hacia Él, por encima de sus capacidades naturales. Y para ello ya no sirven ni los sentidos, ni el entendimiento.

En el abandono en Dios incomprensible que la fe presupone, somos puro espíritu, desligados de imágenes y conceptos y, por ello, quedamos en tinieblas, porque el mundo de nuestro conocimiento ordinario está edificado sobre imágenes y conceptos. (Stein, 1989, p. 144)

Este abandono de todo lo que no es Dios es el proceso que vive el alma en lo que Juan de la Cruz llama noche activa del espíritu y Teresa oración de quietud. Más allá de las diversas clasificaciones a través de las cuales se puede explicar este proceso de purificación, Teresa y Juan de la Cruz coinciden en que éste no se realiza sin una intervención extraordinaria de Dios en el alma. Y esto acontece, según nos explica Edith Stein, no sólo por medio del mensaje de la fe, sino también a través de comunicaciones sobrenaturales dirigidas a vencer la atracción del mundo y destruir su influjo sobre el alma, a fin de ganarla definitivamente para Dios.

7.2.2. Sistematización de los grados de la “oración sobrenatural”, según Teresa de Jesús

Juan de la Cruz y Teresa nos muestran un mismo camino, cuya meta es la unión con Dios. Camino que para ambos nace de la misma realidad: la presencia de Dios en el “hondón del alma”, desde donde llama al hombre y se le va revelando a su conciencia progresivamente, a través de diferentes estadios por los que va pasando el alma. Para expresar este camino Teresa utiliza distintos símbolos, ninguno de ellos muy originales, sino que se hallan presentes en la mayoría de los tratados.

El siguiente cuadro (Trueman Dicken, 1981, p. 539), nos ofrece una guía de estos diferentes estados por los que pasa el alma en este camino de unión, según la terminología de cada uno de los dos carmelitas.

Nombres “clásicos”		Teresa de Jesús	Juan de la Cruz
Grados de progreso espiritual		Principiantes	
	Vía purgativa	Recogimiento activo	Noche activa del sentido
	Transición	Recogimiento pasivo	Noche pasiva del sentido
	Vía iluminativa	Quietud	Noche activa del espíritu
	Transición	Unión	Noche pasiva del espíritu
	Vía Unitiva	Desposorio espiritual	
		Matrimonio espiritual	
			(Estado beatífico)

Evidentemente, el cuadro no se refiere a una equivalencia exacta, imposible de establecer sin anular la marcada diferencia de perspectivas desde las que escriben Juan de la Cruz y Teresa. Perspectivas dadas, fundamentalmente, por sus diversas configuraciones psico-culturales, experiencias familiares, prescripciones de género, formación intelectual-cultural, clase y medio social donde crecieron, etc. Juan de la Cruz escribe como poeta y teólogo y, a través de bellos poemas clasifica estos estados, con sutiles distinciones técnicas en sus comentarios. En cambio, Teresa los va enumerando a medida que nos va contando su propia experiencia, sin mayores precisiones técnicas.

En este sentido es importante destacar que entre 1572 y 1577, es decir, en el tiempo que Teresa redacta las últimas versiones de las *Meditaciones sobre los Cantares*, la *Cuenta de Conciencia* 54 y las *Moradas*, es cuando Teresa de Jesús y Juan de la Cruz van a mantener el trato más estrecho y frecuente. Efectivamente, en 1572, estando como priora de la Encarnación, Teresa llamó a Juan de la Cruz como confesor de las monjas. Desde entonces, y hasta el 3 de diciembre de 1577, en que los Calzados lo apresarán y trasladarán a Toledo, Juan de la Cruz permanecerá en Ávila y mantendrá asiduo contacto con Teresa.

Será durante estos años de intimidad, en los que, a pesar no sólo de la marcada diferencia de años, sino, y sobre todo, de la fama que por estas

alturas rodeaba a Teresa, el joven Juan de la Cruz, siendo su confesor, comenzará a llamarla “hija mía”; a lo que ella respondía cariñosamente tratándolo de “padre mío”. Él actuaba como maestro y ella como discípula (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1929, p. 437, citado en Treuman Dickens, 1981, p. 240). Esta relación explica muchas de las precisiones teóricas que Teresa introduce durante esta época en sus escritos.⁹⁸ Precisiones teóricas que, por tanto, afectan particularmente al texto que nos ocupa, el cual al haber sido redactado en varias ocasiones, antes y durante este período, puede presentar superposición en el significado de las expresiones más o menos “técnicas” que Teresa utiliza en él.

Evidentemente estas “precisiones teóricas” Teresa se las debe a Juan de la Cruz. Sin embargo, como afirma de S. Castro (1985, pp. 341-342), es innegable que el influjo ha sido mutuo y que, en definitiva, es ella quien lleva la primacía. Teresa describe minuciosamente el fenómeno que experimenta; en cambio, la explicación de Juan de la Cruz, en realidad, termina reduciendo el fenómeno a los principios de la teología.

No se puede establecer una equivalencia exacta entre las etapas que

⁹⁸ Tal como lo ha mostrado Trueman Dicken (1981, pp. 240-241) a propósito del gradual deslizamiento del área que Teresa designa como “oración de quietud”: desde una diferencia casi imperceptible entre recogimiento activo y pasivo en *Vida, Camino* y las *Meditaciones sobre los Cantares*, hasta llevar esta frontera hasta la línea divisoria claramente marcada por la mayoría de los “maestros de espíritu”, incluyendo al mismo San Juan de la Cruz, tal como aparece en las Moradas.

presenta Juan de la Cruz y las que nos ofrece Teresa, pero tal equivalencia tampoco la encontramos en el conjunto de la obra teresiana. Ciertamente, ya es difícil encontrar en Teresa una organización única y acabada de todas estas etapas. El siguiente cuadro sobre los grados de oración nos muestra la evolución de estas etapas en las principales obras donde Teresa, a través de distintos símbolos, se refiere explícitamente a este tema y ofrece alguna sistematización.

Grados oración		Vida (1564-1565)	Camino (1565-1567)	CC 54 (1576)	Moradas (1577)
Principiantes I	1º Agua (oración vocal o discursiva)	Oración vocal o discursiva	Oración afectiva	Principiantes Sentido general de la presencia de Dios	I Fervor novitus
Principiantes II					II Oración vocal seca u oración discursiva
Principiantes III		Oración vocal o discursiva con devoción sensible			
Recogimiento activo (Camino)					
Recogimiento pasivo (Moradas IV, III)				IV III	
Oración de quietud	2º Agua (contemplación incipiente)	Contemplación incipiente		IV 1º durante las ocupaciones diarias sueño de potencias	Gustos
1º durante las ocupaciones diarias	1º durante las ocupaciones diarias	1º durante las ocupaciones diarias ¿?			
2º estado muy confuso	Voluntad y entendimiento suspendidos, pero no la memoria				
Sueño de potencias (¿)	3º Agua				
Unión	4º Agua	Todas las potencias adheridas a Dios	Unión	V	Unión
				VI	Desposorio
				VII	Matrimonio espiritual

Sobre los grados de Oración*

* Elaborado a partir de E. W. Trueman Dicken, 1981, pp. 207-245.

7.2.3. Los fenómenos extraordinarios en la vida y doctrina de Teresa de Jesús

Lo que determina los grados de progreso en la “oración sobrenatural”, tanto desde el punto de vista teológico como desde la valoración que hace Teresa, es la elevación del alma por un derramamiento sobreabundante de la gracia actual y el ejercicio de las virtudes teologales. Los fenómenos físicos y psicológicos son sólo signos que hablan de otro movimiento interior. En efecto, tal como dice M. de Certeau (2007b, p. 362),

del “cuerpo profundo”, y por él, nace sin duda el movimiento que finalmente caracteriza el lenguaje “místico”: el de confesar algo esencial bajo el modo de una distancia. Su gesto es pasar de largo, a través de los “fenómenos”, que siempre corren el riesgo de ser tomados por la “Cosa” misma.

Teresa no negó nunca el valor de estos fenómenos extraordinarios, que ella considera comunicaciones sobrenaturales de Dios, los padeció con dolor, temor e incertidumbre algunas veces, y otras con paz y deleite, pero siempre las sometió al discernimiento de sus confesores.⁹⁹ Juan de la Cruz, y otros autores tales como Edith Stein, siguiendo a su maestro, son más reacios a estas manifestaciones sensibles de lo espiritual. Sin embargo, en el fondo la doctrina coincide, todos los fenómenos corporales, visivos y auditivos, que padece la persona al recibir la comunicación sobrenatural, son parte del camino de purificación para llegar a acoger esta comunicación en el “puro espíritu”, en el

⁹⁹ Recordemos que, como afirma M. de Certeau (2007b, p. 352), “una proximidad peligrosa –peligrosa para sus testigos, pero todavía más para una sociedad–, en los límites de la experiencia vincula con frecuencia lo ‘místico’ con lo ‘patológico’.

centro del alma.

La acción extraordinaria de Dios que acontece en la experiencia mística crea situaciones totalmente nuevas y desconcertantes para la persona que las padece, y sin duda, mucho más desconcertantes para quien no las padece e intenta comprender aquello que el místico dice haber padecido, sin saber cómo. Por ejemplo el hecho de “oír” y “ver” sin recibir impresiones sensibles desde el exterior, sino por la acción directa de Dios sobre las potencias humanas. Los fenómenos visivos y auditivos pueden ser clasificados según las potencias que sean activadas directamente por Dios.

Veamos, entonces, los diferentes efectos que puede producir en la persona una experiencia mística. En toda experiencia mística encontramos: un dador de la gracia, puesto que la pretensión de la mística es que se trata de una experiencia que se padece y que no ha sido provocada por uno mismo, por eso él creyente habla de “gracia”, algo recibido gratuitamente, y cuyo dador es Dios mismo. Un objeto de la experiencia, lo que se experimenta y un sujeto que la recibe. Ahora bien, en este sujeto receptor de la gracia podemos distinguir tres elementos. En *primer lugar*, la gracia recibida produce en el interior efectos “extraordinarios”, los cuales pueden ser de iluminación, purificación o fortaleza. Al ir leyendo a Teresa fácilmente podremos ir detectando estos efectos. En *segundo lugar*, la gracia recibida repercute psicológicamente produciendo distintos fenómenos, entre los cuales pueden

distinguirse los visivos, los auditivos y los corporales. Según las potencias sobre las cuales se produzcan dichos fenómenos, las visiones y locuciones se pueden clasificar de la siguiente forma:

VISIONES Y/O LOCUCIONES	DIOS LAS COMUNICA DIRECTAMENTE	
	CORPORALES	a los sentidos externos (vista u oído)
	IMAGINARIAS	al sentido interior o imaginación, sin mediación de los sentidos externos.
	INTELECTUALES	al entendimiento, sin forma alguna, en puro espíritu. Se reciben en forma enteramente pasiva, las facultades perceptivas del alma no operan en ellas

En *tercer lugar* tenemos las diversas clasificaciones de los fenómenos extraordinarios que, según las experiencias que Teresa va narrando a lo largo de su vida, constituyen las diferentes repercusiones psicológicas de las gracias místicas y que presentamos agrupada en el siguiente cuadro.

Repercusión psicológica de las gracias místicas	Fenómenos visivos (visiones)	Corporales
		Imaginarios
		Intelectuales
		Propios de las VII Moradas
	Fenómenos auditivos (hablas, locuciones)	Corporales
		Imaginarios
		Intelectuales
	Fenómenos corporales (éxtasis)	Arrobamiento
		Arrebatamiento
		Ímpetu
		Vuelo de espíritu
		Herida

En el Apéndice E presentamos un análisis descriptivo de cada uno de estos fenómenos extraordinarios que jalonan el desconcertante itinerario de la experiencia mística.

Capítulo 8. El matrimonio espiritual y el uso del símbolo esponsal en Teresa de Jesús

Dada la importancia que el símbolo esponsal tiene en la totalidad de la obra de Teresa, a continuación profundizaremos y matizaremos, a través del análisis crítico que nos ofrece la perspectiva de género, en el uso que ella hace de este símbolo.

En *primer lugar*, veremos cómo evoluciona el uso del símbolo matrimonial en el conjunto de la obra teresiana, examinando tanto las diversas fuentes del mismo como la novedad que Teresa introduce en su utilización.

En *segundo lugar*, exploraremos en los orígenes bíblicos de este símbolo y significados de este símbolo, en la Biblia, en la tradición cristiana y, particularmente, en la literatura místico-religiosa.

También, será necesario preguntarnos, en *tercer lugar*, sobre la institución matrimonial en la España del siglo XVI y, en particular, sobre el proceso histórico que culmina con la proclamación de la indisolubilidad del matrimonio monogámico, en el Concilio de Trento en 1563.¹⁰⁰ Concilio que en 1564 será reconocido como ley del Reino y, por tanto, regulará los matrimonios en España hasta que en 1870 se promulgue la ley del matrimonio

¹⁰⁰ Es decir, unos años antes de la redacción del texto de Teresa objeto de nuestro estudio (redactado, como ya hemos indicado en varias ocasiones, entre 1566 y 1574, al año siguiente de iniciada la Reforma, mientras Teresa vivía en el Convento de San José y recién acabada la primera redacción del libro de la Vida).

civil.

Reconstruiremos el contexto histórico discursivo en el que se inscribe el texto de Teresa. Estableceremos las diversas modalidades, ritos y celebraciones de las bodas tal como se daban en el ambiente de la nobleza castellana, que forman parte del imaginario social desde el que Teresa escribe y a la que adapta, por ejemplo, las diversas fases del proceso místico.

El contexto histórico discursivo constituye una herramienta necesaria para analizar las formaciones de género concretas, construidas mediante procesos sociales en los que se dan intercambios de significados religiosos y políticos que se despliegan en el orden social, institucional y material. Efectivamente, tal como ya hemos señalado (cf. supra Capítulo 4), las formaciones de género, en cuanto preexistentes a la subjetividad individual, configuran y normativizan a la sexualidad humana

En el Apéndice B ofreceremos un estudio de los términos con los que se expresa el vínculo matrimonial: “esponsal”, “esposo/a”, “cónyuge”, “marido/mujer”, “boda”, “casamiento”, “desposorios”... Asimismo nos detendremos en el análisis de los vestigios de diferencias de género presentes en el léxico del matrimonio actualmente reconocido por la Real Academia Española, puesto que en él se halla condensada toda una visión del mundo cristalizada justamente en el siglo XVI, considerado no en vano el Siglo de Oro de la literatura española.

8.1. Fuentes, evolución y significados del uso del símbolo esponsal en el conjunto de la obra teresiana

La referencia a Cristo como Esposo y al desposorio hecho con Dios es habitual en todos los escritos de Teresa. Así entiende ella, conforme al imaginario social instituido de su tiempo, la relación que se establece entre Dios y la mujer que profesa en la vida religiosa.¹⁰¹ Teresa explícitamente le

¹⁰¹ Imaginario social, aún hoy actuante en muchos sectores, no sólo eclesiales, donde se identifica a las “monjas” como “las esposas de Dios”. Imaginario que se expresa, se reproduce y continúa instituyéndose, tanto a través del magisterio oficial de la Iglesia, como de la liturgia de las ceremonias de profesión religiosa de las mujeres. Así por ejemplo, el documento sobre la clausura de las monjas de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica (1999, pp. 4,10): “... Además, las monjas, por su misma naturaleza femenina, manifiestan más eficazmente el misterio de la Iglesia ‘Esposa Inmaculada del Cordero Inmaculado’, reconociéndose a sí mismas de manera singular en la dimensión esponsal de la vocación íntegramente contemplativa./La vida monástica femenina tiene, pues, una capacidad especial para realizar el carácter esponsal de la relación con Cristo y para ser signo vivo de ella: ¿No es acaso en una mujer, la Virgen María, donde se cumple el misterio de la Iglesia?(...) Puesto que una entrega a Dios, estable y vinculante, expresa más adecuadamente la unión de Cristo con la Iglesia, su Esposa, la clausura papal, con su forma de separación particularmente rigurosa, manifiesta y realiza mejor la completa dedicación de las monjas a Jesucristo. (...) / Para las monjas, la clausura papal significa un reconocimiento específico de vida íntegramente contemplativa femenina, que desarrollando dentro del monacato la espiritualidad de las nupcias con Cristo, se hace signo y realización de la unión exclusiva de la Iglesia Esposa con su Señor”. Asimismo J. M. Javierre (1982 p. 177), en su novela sobre la vida de Teresa de Jesús relata así la profesión religiosa de Teresa: “e le cinyeron un cinto de cuero e le pusieron un velo negro en la cabeza una sortija en el dedo e unas cintas de ámbar en la cabeza a manera de corona.” Respecto a tales ceremonias y el significado que se les ha atribuido a lo largo de la historia cf. F. de B. Vizmanos (1949, pp.150-280). A través de este texto podemos recoger el significado atribuido a la virginidad por parte de la Iglesia primitiva, pero también podemos ver cómo tales significados continuaban vigentes en el pensamiento teológico-espiritual a mediados del siglo XX, sin ningún sentido crítico. Queremos, simplemente, señalar aquí algunos de los debates que se abren al considerar desde una perspectiva crítica el significado simbólico de estas ceremonias, en particular el uso que en ellas se hace de la simbología del desposorio, remitiendo al análisis que hace C. Domínguez Morano (2000a, pp. 64-67) de los textos litúrgicos sobre la Consagración de vírgenes (ceremonia distinta a la profesión religiosa, pero que se haya incluida muchas veces en la profesión solemne de mujeres). Desde nuestra perspectiva, es imposible asomarse a esta temática sin sospechar. ¿Por qué la virginidad es gloria de las mujeres y no de los hombres? Los hombres pueden haber sido vírgenes y célibes, pero eso no es reconocido como motivo de gloria para ellos, quienes tienen reservado su lugar en la liturgia como pastores, doctores o mártires. ¿Por qué si bien muchos místicos se colocan a sí mismos, considerando su alma, en el

atribuye esta significación matrimonial a la profesión religiosa, por ejemplo, en el mismo texto de las *Meditaciones sobre los Cantares*, donde dice:

¡Oh, hijas mías!, que tenemos gran estado, que no hay quien nos quite decir esta palabra a nuestro Esposo –pues le tomamos por tal cuando hicimos profesión– sino nosotras mismas.” (MC 2, 5).

Sin embargo, el desarrollo del simbolismo esponsal como tal aparece en el libro de *Las Moradas*.¹⁰² Allí Teresa sistematiza el proceso místico mostrándolo como un progresivo auto-conocimiento del alma. Auto-conocimiento que no es mero conocimiento racional: por una parte, hay que alternar el conocimiento propio con el de Dios; por otra, cuando la “razón está muy en sí” y quiere actuar razonablemente no acabará nunca de “andar ese camino”. Se trata de un *conocer amoroso*, de “un amor que haga perder la razón” (III M 2, 7; MC 4,5; 5, 7), una experiencia que Teresa llama “locura de amor” o “borrachera amorosa” (VI M 6,11-12).

Qué mejor para expresar este conocimiento amoroso que el simbolismo de amor entre un hombre y una mujer, desde que comienzan a conocerse y tratarse hasta la posesión e intercambio de la mutua donación en la consumación matrimonial.

lugar de la esposa virgen, la liturgia eclesial no recoge este aspecto de la espiritualidad y vida de tantos hombres que reconoce como santos? ¿Por qué el único espacio para la mujer en la liturgia es para la Virgen María y para las “vírgenes y mártires”?

¹⁰² Seguimos en este punto como referencia básica para nuestro análisis en lo que respecta al uso del símbolo esponsal en Teresa: los trabajos sobre el libro de *Las Moradas* de A. Vázquez (1982), M. Navarro (1992) y M. Izquierdo (1993).

Cuando Teresa comienza a escribir, ya hemos visto, está viviendo aquellas experiencias que corresponden a las últimas etapas del camino hacia el matrimonio espiritual. En su primer libro, el de la *Vida*, si bien no desarrolla el símbolo esponsal, sino el de las formas de regar el huerto, para expresar el proceso de la oración; sin embargo, sí hace referencia explícita a él en diversas ocasiones. Así, por ejemplo, en el capítulo 4, al tomar conciencia de los derroteros por donde ha ido su vida, recuerda “la manera de mi profesión y la gran determinación y contento con que la hice, y el desposorio que hice con Vos” (V 4, 3). Y, cuando en el capítulo 27 quiere explicar una visión intelectual que tuvo de Cristo, lo hace recurriendo al *Cantar de los Cantares*: “de hito en hito se miran estos dos amantes, como lo dice el Esposo a la Esposa en los *Cantares*” (V 27, 20). Asimismo, en *Camino de perfección*, “las referencias a la imagen nupcial y a Cristo Esposo son mucho más frecuentes, y adquieren, sobre todo en la primera redacción, un tono muy coloquial y un gran realismo” (Izquierdo, 1993, p. 104).

La simbología nupcial que recorre y estructura explícitamente todo el texto de las *Meditaciones sobre los Cantares*, es desarrollada con sus diversas etapas en *Moradas*. Allí, Teresa, acercando a su realidad cotidiana la imagen bíblica del *Cantar de los Cantares* tal como le ha llegado a través de la tradición

mística, toma las tres fases de una boda entre la nobleza castellana,¹⁰³ crea un simbolismo nuevo para expresar los tres grados del proceso místico. De esta forma, a través de la comparación con el proceso de enamoramiento humano, logra establecer una clara distinción entre la unión, el desposorio y el matrimonio espiritual.

Tal distinción y claridad, no lograda anteriormente por otros autores constituye la originalidad de Teresa en el uso del símbolo esponsal (Izquierdo, 1993, p. 103). Efectivamente, como ya hemos señalado en el Capítulo 4, el *matrimonio* es una de las imágenes menos originales de las que utiliza Teresa, puesto que es un lugar común entre todos los místicos representar al alma como esposa del Amado, tomando, justamente, esta imagen del *Cantar de los Cantares*. Sin embargo, la originalidad de Teresa en este punto radica en la habilidad para manipular y flexibilizar imágenes recibidas y reconducirlas a objetivos concretos. Mucho se ha escrito sobre este modo extraordinario en que Teresa crea y hace uso de los símbolos (cf. de Certeau, 1993b, pp. 230-236), convirtiendo su discurso, como bellamente expresa Antonio Vázquez (1982, p.

¹⁰³ Como indica M. Izquierdo (1993, p.103), sobre la celebración de las bodas en Castilla del siglo XVI, y sus distintas etapas, puede verse la *Introducción a las Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, edición de Fray Tomás de la Cruz, Monte Carmelo, Burgos 1982, p. 783; *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, Espasa Calpe, Madrid 1980, tomo LXIX, p. 487. También, como señala M. Navarro (1992, p. 88) el ritual de la época parece conectar con ritos judíos un tanto transformados (cf. F. Márquez Villanueva, 1968; J. Pérez Villanueva, 1982).

34), en una “pluridimensional polifonía simbólica”.¹⁰⁴

En la aparente llaneza y diafanidad del texto teresiano nos encontramos, de pronto,

con la sorpresa de que es pura *paradoja* hasta hacerse, por momentos, paradoja de paradoja donde las ‘comparaciones’ se contraponen, sustituyen y encabalgan, disimulando la tensión anímica que subtiende todo el discurso. (Vázquez, 1982, p. 34).

8.1.1. El término “alma”, escenario simbólico del encuentro consigo misma y con Dios

Tal como acontece de forma singular cuando, por ejemplo, en las sextas moradas Teresa está tratando de poner en palabras, que la hagan comprensible a sus hermanas, la paradójica experiencia -operación de amor, en definitiva- de que, desde el interior mismo del alma, Dios, el Amado, está llamando a la misma alma:

Deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender esta operación de amor, y no sé cómo; porque parece cosa contraria dar a entender el Amado claramente que está con el alma, y parecer que la llama con una señal tan cierta que no se puede dudar, y un silbo tan penetrativo para entenderle el alma que no puede dejarle de oír. (VI M 2, 2).

En este deshacerse para dar a entender esta operación de amor que

¹⁰⁴ Idea en estrecha relación con el concepto de polifonía de Bajtin, quien es su obra *Problemas de la poética de Dostoyevsky* (1986, p. 38) indica: “la esencia de la polifonía consiste precisamente en que sus voces permanezcan independientes y como tales se combinen en una unidad de un orden superior en comparación con la homofonía”. Se trata de “la pluralidad de las conciencias autónomas con sus mundos correspondientes” (p. 17), que interactúan interdependientemente, sin que exista ni la primera ni la última palabra. Polifonía que “supone una pluralidad de voces equitativas en los límites de una sola obra.” (p. 56).

acontece en el núcleo más íntimo de la persona, Teresa personifica e idealiza al alma, “a la que identifica como una especie de Yo ideal, inocente y buena.”

(Vázquez, 1982, p. 36). Para Teresa, como para otros místicos,¹⁰⁵

el alma tiene ojos, oídos (...) y tacto “espirituales”. A Teresa le fascinan, en fin, las maravillas que va descubriendo en su alma; así al hablar de lo que ella llama “gustos de Dios” y antes llamó “oración de quietud”, en el momento mismo de escribir el topos anímico originario, no le parece que sea el “corazón”(…) sino que “debe ser el centro del alma (...) que cierto veo secretos en nosotros mismos que me traen espantada muchas veces; y ¡cuántas más debe haber!” (I M 2, 4) (Vázquez, 1982, p. 36)

Partiendo de una fascinante visión de la hermosura, riqueza, profundidad y compleja estructura de la dinámica del *alma*, Teresa la presenta como “el *escenario* simbólico y realísimo que la propia alma -paradójico desdoblamiento- ha de recorrer y en que ha de representar, viviéndolo y muriéndolo, el drama del encuentro consigo misma y con Dios.” (Vázquez, 1982, p. 34-35).

Escenario simbólico donde se alternan y sincronizan, a veces, el éxtasis de la unión y de la presencia, con el desgarramiento de la separación y el tormento de la ausencia;

la aniquiladora toma de conciencia de la propia miseria y nada

¹⁰⁵ Cf. el sugerente estudio de Baldine Saint Girons, *Lo sublime* (2008) donde se ofrece, a través de un recorrido histórico desde el mundo antiguo hasta la actualidad, un examen de las diversas concepciones de lo sublime y del “gusto por lo sublime”. En el Capítulo IV, “Del gusto por Dios al gusto por lo sublime”, pp. 118-126, se examina la idea de los cinco sentidos espirituales en Orígenes, San Agustín, Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint-Terry, Guillelmos de Auxerre, San Buenaventura e Ignacio de Loyola.

radical con la exultante liberación de las viejas enajenaciones y el acceso luminoso a su verdad de sujeto humano al que el Otro divino la eleva; la muerte, en fin, del gusano instintivo y de la mariposa demasiado inquieta, con la vida espiritualizada y ya reposadamente divinizada del nuevo nacimiento y resurrección en la estabilidad y plena donación de un amoroso intercambio matrimonial con Dios. (Vázquez, 1982, p. 34-35)

Así, Teresa va superponiendo cuatro símbolos diferentes para referirse al *alma*: sobre el simbolismo amoroso del alma-esposa, superpone el traído del mundo animal, alma-gusano-mariposa, y el cósmico-vegetal, alma-tierra-jardín regada por cuatro tipos de agua o el alma-palmito con su escondida pulpa central (cf. M VI 4, 8).

Al analizar el campo semántico de *alma* en el texto de las *Moradas*, Mercedes Navarro ha mostrado que este término aparece como

una realidad existencial que se caracteriza por su espacialidad, movimiento y sensibilidad que confirman su naturaleza de ser vivo. Una realidad referencial en la doble dimensión de receptividad-pasividad y acción, con un valor por sí misma y en relación a un ser superior y distinto a ella, de quien depende como criatura. Y una realidad que estructuralmente está constituida por la capacidad de ser cualificada en sentido positivo o negativo y por su unidad fundamental. (Navarro, 1992, p. 63)

A lo largo del texto de las *Moradas* aparecen veintitrés sinónimos diferentes del término *alma*,¹⁰⁶ de los cuales los dos que se pueden considerar más adecuados por compartir la totalidad de las características denotativas de

¹⁰⁶ Tales términos son castillo, espíritu, palacio, árbol, edificio, casa, esposa, mundo interior, moradas todas, gusano, abeja, mariposica, palomica, cera, ave fénix, paja, pilar de agua, navecita, sol, rayos, tierra, ave, cierva. Cf. M. Navarro (1992, p. 57).

alma,¹⁰⁷ son los dos sinónimos directamente humano-personales: *espíritu* y *esposa*.

Por nuestra parte, en el texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* hemos encontrado que sólo aparecen dos sinónimos del término *alma*, el cual se presenta ciento seis veces a largo del texto. De estos dos términos que aparecen como sinónimos de *alma*, uno, *gusano*, sólo es utilizado una vez. El otro, en cambio, es justamente, el término *esposa*, el cual se presenta treinta y cinco veces a lo largo del texto. Claramente podemos ver que en este texto, donde Teresa quiere declarar “algunas cosas de lo que pasa entre el alma y nuestro Señor” (MC P, 1), el *alma* es considerada como la *esposa*. Correlativamente, Dios, aparece nombrado con diez términos diferentes, según la frecuencia: *Señor* (150), *Dios* (87), *Majestad* (41), *Rey* (14), *Esposo* (12), *Espíritu Santo* (5), *Cristo* (4), *manzano* (4), *Criador* (2), *Juez* (1). Si bien la frecuencia del uso explícito del término *Esposo* no es muy alta, su uso en el texto es claro. Teresa se refiere a Dios como *nuestro Señor*, y se lo representa como Rey y constantemente le atribuye la majestad. Sin embargo, la relación que el alma establece con Dios es una relación matrimonial. A lo largo de todo el texto de las *Meditaciones sobre los Cantares*, este Señor y Rey tan majestuoso

¹⁰⁷ Las cuales son: vida, criatura, valor, cualificación – belleza, fealdad- unidad, complejidad, temporalidad, espacialidad, inteligencia –agrupa memoria, entendimiento y en general todo lo cognitivo-, imaginación, acción pasión, voluntad, deseo, sensibilidad, comunicación, movimiento, introspección, libertad. Cf. M. Navarro (1992, p. 59).

es el *Esposo* del alma, la *esposa*.

8.1.2. El término “esposa”

Tal como propone M. Navarro (1992, pp. 87-88) el tema simbólico de la *esposa*, en femenino, encierra una triple dimensión: remite a un mundo simbólico arcano, se trata de una realidad socio relacional-dual y es un tema bíblico.

El término *esposa* está ligado al significado, en general, de lo femenino arquetípico¹⁰⁸ y de la novia como virgen, promesa, esperanza, belleza, amor y primicias.

A la vez que es un tema a la par socio-relacional dual, el uso, tanto de *alma* en el contexto esponsal –desposorios y matrimonio- como del término

¹⁰⁸ M. Navarro, en su artículo *La paradoja de María, Madre-Virgen*, considera que la construcción del imaginario social acerca de lo femenino apela a lo arquetípico. Los arquetipos, para C. G. Jung, son formas configuradoras, estructuras formales vacías de contenido. M. Navarro (1995) asume esta concepción de Jung y la precisa, aclarando que el arquetipo no contiene como en esencia los rasgos que en una determinada cultura se designan como femeninos o masculinos. “Gracias al arquetipo los contenidos culturales asignados a un sexo y a un género en una determinada cultura pueden llegar a ser rasgos típicos. Típicos pero no esenciales (...)” (pp. 93-124). Sin embargo, como la misma M. Navarro señala, las descripciones junguianas de los arquetipos como esquemas universales, así como también el término “inconsciente colectivo”, pueden llevar a pensar en algo esencial ligado a lo biológico, con la consiguiente despolitización de la cuestión de género, nosotros optamos por no utilizar como categoría interpretativa la noción de arquetipo. Simplemente aquí la mencionamos en referencia a los trabajos de Mercedes Navarro quien, evidentemente, ha logrado articular tal noción sin caer en tales riesgos. Para nuestros análisis preferimos utilizar las categorías interpretativas propuestas por Castoriadis, en particular la de “mito” e “imaginario social instituido”.

esposa, evoca una serie de ritos, conectados con ritos judíos¹⁰⁹ un tanto transformados, en los que la expectación, el cuidado, la preparación, se dirigían a la novia de forma especial. También está presente el sentido dual relacional y el contexto de las dos familias que se unen y la esperanza de la familia futura y de la fecundidad. Sin embargo, la relación, aún a nivel jurídico, no es simétrica. Quien decide es el esposo, quien tiene la iniciativa es él y quien lleva y llevará las riendas del compromiso, es él.

También es un tema del simbolismo bíblico, con las diversas dimensiones que a continuación desarrollaremos, las cuales se hallan presentes en los textos de Teresa: el término *esposa* apunta, por un lado, a lo gratuito, lo gozoso y lo bello de una fiesta escatológica de carácter eterno. Pero también al sentido mismo de la relación en la que Dios es el esposo y el pueblo la esposa, y que la tradición cristiana ha trasladado, manteniendo el sentido colectivo a la Iglesia, para pasar luego, a partir de Orígenes, al alma personal; y del alma esposa de Cristo, a la virgen esposa de Cristo, con Tertuliano, Cipriano, Atanasio, San Ambrosio de Milán, Metodio de Olimpo.

¹⁰⁹ Como señala L. A. Schökel (1997), “no hay muchos datos en el AT sobre celebración de bodas. (Cf. A. Tosato, 1982). Ante todo hay que tener presente la división normal de dos tiempos: los esponsales, en que se prometen con vínculo jurídico las dos partes, y la boda, que da comienzo a la cohabitación. Los esponsales usan la raíz *rs*, la boda la raíz *htn*. (...) Traducimos esponsales o promesa, incluyendo el vínculo jurídico por el cual ella ya se llama ‘mujer de N’.” (p. 67). La boda, en el mundo judío, era un asunto familiar y privado que se celebra en la casa, y no en la sinagoga, según las costumbres y ritos tradicionales (cf. Gén 24 y Tob 7,9, 10). Sin embargo, la celebración incluye oración y bendición, ya que, como todo en Israel, la boda tiene también una dimensión religiosa.

8.2. El símbolo matrimonial en la Biblia y en la tradición cristiana

8.2.1. La cultura del Mediterráneo antiguo

Respecto al empleo del simbolismo conyugal en la tradición, tal como ya hemos visto en el Capítulo 4, Beirnaert (1969a) muestra cómo en la Biblia este símbolo tiene siempre una significación colectiva, comunitaria, puesto que en el Antiguo Testamento, se designa a través de él la alianza realizada entre Dios y el pueblo de Israel, y, en el Nuevo Testamento, la unión de Cristo y el nuevo Israel, la Iglesia. Si bien a continuación desarrollaremos, ampliaremos y matizaremos el análisis del uso del símbolo matrimonial en el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento a través de otras fuentes, lo que importa para el propósito del autor es rescatar “la significación comunitaria y específicamente religiosa –puesto que indica un acontecimiento que no es en absoluto sexual” (p. 352) del símbolo matrimonial a lo largo de toda la Biblia,¹¹⁰ la cual coincide con los resultados de todos los estudios exegéticos al respecto. De donde surge la pregunta por el modo en que se ha pasado de la Iglesia esposa de Cristo al alma esposa; y del alma esposa de Cristo, a la virgen esposa de Cristo.

A fin de determinar las fuentes del símbolo esponsal en Teresa,

¹¹⁰ D. Buzzy (1943), *L' Allégorie matrimoniale de Yahweh et d' Israël et le Cantique des cantiques*. En *Vivre et penser* y A. Robert (1944), *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques*. En *Vivre et penser*, citados en L. Beirnaert (1969b, p. 351).

examinaremos el desarrollo del simbolismo nupcial en las Escrituras y a lo largo de la tradición cristiana. En este recorrido lo haremos teniendo como trasfondo la propuesta de Mercedes Navarro acerca de la triple dimensión presente en la consideración del alma como *esposa*: el mundo simbólico arcano, la realidad socio-relacional dual y el hecho de que sea un tema bíblico. Podremos así, luego, volver a las otras preguntas planteadas por Lois Beirnaert respecto a la significación del simbolismo conyugal en la vida mística y en particular en la experiencia de Teresa de Jesús.

Diversos autores han mostrado que la imagen del matrimonio y de la alianza son una más entre tantas otras que en la Biblia expresan la relación entre Dios y el pueblo.¹¹¹

Imágenes que, todas ellas, deben ser entendidas desde el propio contexto histórico y cuyo uso no puede comprenderse separado “de tales contextos, de los procesos que las hicieron nacer y de los procesos que han hecho posible su conversión en texto escrito, narrado la mayoría de las veces.” (Navarro, 1994, p. 29).¹¹² De hecho, además, no parece tan fácil establecer una correlación directa entre el contrato matrimonial y la alianza de Dios con su

¹¹¹ En lo que respecta al símbolo del matrimonio en la Biblia, el cristianismo y la mística nuestro trabajo se inspira en los siguientes estudios: *La significación del simbolismo conyugal en la vida mística*, en L. Beirnaert (1969b, pp. 349-361); M. Navarro (1994); M. Navarro (Dir.) (1996a); X. Pikaza (1992); J. Kristeva (2000); P. Gregot (1970); Orígenes (1994; 2000); Gregorio de Elvira (2000); Ambrosio de Milán (1999); Juan Crisóstomo (2001); U. Ranke-Heinemann (1994).

¹¹² Cf. también S. Mc Fague (1994).

pueblo.

Recogemos a continuación los resultados de los estudios bíblicos realizados por Mercedes Navarro (1994) donde aborda la problemática del matrimonio en el Antiguo Testamento, cuestionando hasta qué punto es posible establecer la relación entre el contrato matrimonial y la alianza entre Dios y el pueblo de Israel.

El patriarcado se presenta como una compleja estructura política piramidal de dominación y subordinación estratificada por el género, la raza, la clase, las taxonomías religiosas y culturales, hasta el punto en que puede decirse que queda homologado lo genérico humano con lo masculino (Navarro, 1994, p. 285, en la nota 5). Desde esta perspectiva, lo diferente -es decir, la mujer- es aquello que *no se ve*, que es denegado o visto como complemento de lo mismo o equivalente a *menos*. Los resultados de la antropología cultural del Mediterráneo aplicados a los estudios bíblicos, nos permiten ver con claridad los efectos de esta cultura patriarcal. En particular, tales resultados nos aportan dos elementos clave para nuestro propósito: el descubrimiento de la importancia del grupo social para el control del individuo y la centralidad del sistema de parentesco en el mundo

mediterráneo antiguo.¹¹³

En este sistema, el matrimonio es un deber esencial de los hombres de la familia. Su finalidad esencial como contrato consiste en asegurar la continuidad familiar y asegurar, igualmente, el patrilineaje mirando por los intereses de su padre, es decir, de su casa, incluso a costa y en contra de la madre. De hecho, la fórmula matrimonial sobre la mujer, tal como señala M. Navarro (1994, p. 289), implica los verbos *dar-tomar* (*ntn-lqh*), los cuales suponen que “el hombre se reserva la exclusividad de la mujer, es decir, su himen, fuente de su vergüenza y su vientre, que dará seguridad, alimento y calor a su descendencia”.

8.2.1.1. El símbolo matrimonial en el Antiguo Testamento

A lo largo de los grandes períodos de la historia de Israel se presentan

¹¹³ M. Navarro (1994) nos ofrece un breve recorrido por los conceptos de la antropología cultural mediterránea más recurrentes en lo que se refiere a la familia, matrimonio y roles sexuales: 1) El tipo de personalidad característico de esta cultura es la personalidad diádica: el individuo es lo que los demás dicen de él, sobre todo lo que dice de él la gente con autoridad o prestigio. El grupo es más importante que la persona; ejerce el control social; 2) La centralidad del grupo de parentesco o familia extensa: de ella derivan tres grupos de valores: el honor/vergüenza, la tradición y la tierra. El valor central es el de honor/vergüenza, y se halla diferenciado sexualmente, el honor es masculino, la vergüenza, femenina. Lo cual origina una fuerte y rígida división sexual en el trabajo, en los roles asignados y en el espacio, el espacio público es del varón, el espacio privado de las mujeres; 3) El matrimonio es un deber de los hombres de la familia, quienes deben procurarse una mujer adecuada para sí y casar adecuadamente a las mujeres de su familia. Las mujeres son quienes abandonan la casa paterna para irse a vivir con la familia de sus maridos. Matrimonio y amor no están necesariamente unidos y los afectos espontáneos sólo entran en este sistema como factor perturbador que puede romper el equilibrio familiar y amenazar el honor.

diversas estrategias matrimoniales¹¹⁴ de acuerdo a las diferentes formas de entender el matrimonio.¹¹⁵ A pesar de estas diferencias, puede constatarse cómo el contrato matrimonial es siempre un contrato entre las cabezas de las familias, dándose siempre, de hecho, una relación jurídica asimétrica en el interior de la pareja.

Ciertamente, en este contexto, el contrato de pareja implica no un contrato paritario, con beneficios y obligaciones compartidas, entre un hombre y una mujer, sino que, en realidad, se parece más a relaciones de patronazgo, las cuales se establecen entre partes asimétricas. En el patronazgo una de las partes tiene más deberes que derechos. Puede, incluso, no haber derechos y que la parte inferior se acoja a la benevolencia de la parte patrona. La parte inferior debe a su patrón lealtad absoluta y eso hace que el patrón la pueda

¹¹⁴ M. Navarro (1994, p. 290, nota 12) define la estrategia matrimonial, siguiendo a B. J. Malina (1995, p. 105), como “la conducta basada en la percepción de cómo las mujeres son incorporadas al honor de los hombres”.

¹¹⁵ Durante el período patriarcal, el ideal del matrimonio es endogámico, y por tanto, la estrategia matrimonial es conciliatoria, es decir, las mujeres se dan como intercambio para la protección política o beneficio económico. La familia sagrada y elegida por Dios es la del patriarca y su descendencia. Se da la hospitalidad sexual y habitualmente los hombres practican la poligamia. Durante el período israelita, en cambio, la estrategia de matrimonio es agresiva, se niegan las mujeres a las clases altas extranjeras y, en cambio, se busca conseguir mujeres de extranjeros. Las hermanas y mujeres se consideraban incorporadas al honor familiar, que debía extender y defender. No hay hospitalidad sexual. Las transacciones matrimoniales conllevan la regulación de la virginidad de las mujeres. El marido tiene derecho al divorcio cuando la mujer extranjera no contribuye a su honor. En cambio, durante el período judío, la experiencia del exilio marca un cambio en el símbolo central de Israel y la estrategia del matrimonio se vuelve defensiva: se buscan mujeres nacidas dentro de la alianza y se evitan resueltamente los matrimonios con los extranjeros. Consiguientemente, la comunidad judía se cierra en la monogamia y se desarrollan las leyes de pureza a través del código de santidad por el que se crea una verdadera frontera entre judíos y no judíos. Las mujeres no casadas son penalizadas. El adulterio ya no es un ultraje al honor del marido, sino una abominación.

recompensar acogiéndola de modo especial a su protección y beneficiándolas siempre que quiera.

La figura del matrimonio entendida desde el modelo del patronazgo puede, entonces, ayudarnos a entender por qué el matrimonio en algún momento de la historia del pueblo de Israel pudo pasar a simbolizar las relaciones entre Dios y su pueblo o Dios y la humanidad. Efectivamente, en la figura de la alianza Dios no aparece nunca a la par del pueblo, la asimetría forma parte de dicha relación, la cual tiene más que ver con la relación de patronazgo que con el matrimonio entre pares.

Mercedes Navarro (1994) muestra los distintos caminos que ha seguido la evolución del símbolo de la alianza en el Antiguo Testamento, a través del análisis de textos bíblicos del Génesis -la creación de la pareja humana (Gen 1-5) y la instauración del patriarcado como primera alianza universal (Gen 12. 15. 16. 21 y 22)-, de Óseas y del *Cantar de los Cantares*.

8.2.1.1.1. El Génesis

En los primeros capítulos del Génesis (Gen 1-5) podemos encontrar una línea de interpretación que arroja luz sobre la primera alianza entre Dios y la humanidad (Navarro, 1993, p. 189). El exponente de esta alianza es la relación que Dios establece con la mujer, en cuanto representante de lo humano. Con ella Dios “teje una relación de colaboración, de riesgo, de fracaso (por Caín,

sobre todo), y de restauración (por el nuevo hijo que sustituye a Abel).”(1994, p. 298).

En este sentido, en los relatos de la creación, aparecen las primeras intuiciones que se refieren a la alianza que Dios establece con toda la humanidad situada en el orden cósmico donde la igualdad es posible.

Sin embargo, muy pronto en los relatos del Génesis, a partir de Gen 5, 1-3, la mujer desaparecerá y las genealogías, inscriptas desde ahora en el orden de la historia, se relatarán a partir de Adán, creado él a imagen de Dios.¹¹⁶ De forma tal que la primera alianza explícita de Dios con su pueblo no aparece ya simbolizada en la unión hombre-mujer, sino que se establecerá sobre la capacidad generativa de un hombre, Abraham, representante de la humanidad (Gen 12).

Así, a través de esta alianza, el Dios patriarcal se instaure como Padre absoluto (Gen 22), estableciendo el patriarcado, con la consiguiente exclusión de las mujeres de la representación en dicha alianza, y haciendo de los hombres sus verdaderos representantes. La diferencia aquí no estriba en la alternancia mujer-hombre, sino en la ausencia de reversibilidad.

A la luz de esta nueva alianza patriarcal -que funda el pueblo elegido y

¹¹⁶ Para el desarrollo de este tema y la bibliografía específica cf. M. Navarro (1993).

por la que comienza la historia de Israel-, la otra alianza de Dios con la humanidad a través de la capacidad generativa-cocreativa de Eva queda marginada al ámbito de la naturaleza y la biología. Quizás, todavía no han sido suficientemente explicitadas las consecuencias de este paso de la humanidad entera al pueblo elegido.

Sin embargo, ya desde los inicios de esta nueva etapa se pueden percibir dos líneas divergentes en la alianza: una, la simbolizada en la alianza hecha con Abraham, es la línea patriarcal, privilegiada y *exclusiva* que elimina a las mujeres aunque las necesita y las utiliza para sus fines; la segunda, simbolizada en la alianza hecha con Agar (Gen 16), es la línea *inclusiva* en la que las mujeres, desde el margen, muestran sus resistencias al sistema y al papel asignado en él.

Ambas líneas de la alianza hacen imposible que la pareja humana sea símbolo de la alianza de Dios con la humanidad. Sin embargo, en los márgenes y las resistencias se puede descubrir la novedad del proyecto revelatorio de Dios, inclusivo y universal.

8.2.1.1.2. La literatura profética. Oseas: el esposo engañado y la mujer infiel

Más adelante algunos profetas acuñan una representación simbólica de la alianza más cercana a la experiencia de la alteridad humana y la relación interpersonal. Sin embargo, su imagen es la del matrimonio israelítico,

patriarcal y jerárquico. La experiencia básica es negativa, de infidelidad o de abandono. La representación de la parte femenina, atribuida metafóricamente al pueblo, es siempre inferior. Las mujeres son acusadas de impropiedad sexual, ofensa directa a los hombres. Lo femenino, tanto a nivel social como religioso, es visto, en perspectiva masculina, como degradación. En lo que respecta a nuestro tema cobra especial importancia la figura de Oseas. Israel es simbolizado como una mujer infiel, una prostituta o más bien, promiscua, y Yahvé, como el Esposo engañado. Podemos plantearnos, con M. Navarro (1994, p. 307), si estas representaciones muestran el símbolo esponsal como expresión adecuada de la alianza de Dios con Israel.

Ante todo, para poder comprender las referencias relacionales de metáfora introducida por Oseas, M. Navarro (1994, pp. 303-307) ofrece algunas precisiones terminológicas respecto al significado de la prostitución en la cultura mediterránea, mostrando cómo se da en el uso de este término el paso al ámbito de lo sagrado llegando a convertirse en metáfora de Israel.

Para expresar el adulterio de la mujer, la mayor ofensa que se le puede hacer al honor del marido, se utiliza el término *n'ph*. En cambio, para el resto de las conductas irregulares fuera del matrimonio (la prostitución, la promiscuidad y la fornicación) el término utilizado es *znh*. Sin embargo, la prostitución marca una profunda diferencia con la conducta irregular fuera del matrimonio de cualquier otra mujer, puesto que la prostituta no viola el

honor de ningún hombre. Por eso, aunque su estatus social es el de marginada, ella es una ciudadana libre, con derechos de acción legal, libre de las sanciones que se prescriben para las mujeres que tienen conductas sexuales irregulares fuera del matrimonio.

En los tres primeros capítulos de Oseas la imagen de la tierra va siendo desplazada y es sustituida por la imagen de la prostituta. Sin embargo, no se trata de una prostituta profesional, sino de una mujer que hiere el honor de su marido, Yahvé, que es profundamente agraviado. El autor hace uso de la polivalencia semántica del término *zonâh*, acentuando sus diversas connotaciones: promiscua, madre, esposa infiel y prostituta.

Este lenguaje marcadamente alegórico se rompe en el capítulo 4, donde de acuerdo al esquema de la jerarquía patriarcal, pasa a ser un lenguaje sexual no alegórico en relación con el lenguaje cúltico. La comunidad masculina de Israel, representada como una esposa promiscua que abandona a su marido por los amantes actuando, de este modo, como una prostituta común, es acusada de politeísmo. En efecto, a través de esta metáfora Oseas está denunciando el culto a los baales en lugar de Yahvé.¹¹⁷

¹¹⁷ En el curso 69-70 Lacan (1975, pp. 141-149; 225-230), invitó a un biblista, André Caquot, a que hiciera una intervención en su Seminario en la sesión del 15 de abril de 1970 editada bajo el título *La feroz ignorancia de Yahvé*. La mayor parte del contenido de esta sesión gira en torno a diversas cuestiones concernientes al libro *Moisés y su significación para la historia*

En un primer momento Oseas acusa a la mujer Israel de haber violado la alianza. Inmediatamente el profeta le recuerda al pueblo que es propiedad de Dios, quien renueva la alianza bajo la fórmula matrimonial y desea que Israel pueda decirle: “marido mío”, señalando el comienzo de una nueva alianza. Así pues, la simbología empleada por Oseas incluye una relación de amor que, aunque bajo el signo de la estructura jerárquica y con la marca inferiorizante de la mujer y de lo femenino, no toma como bases sólo la institución matrimonial y familiar. Así queda expresada la faceta amorosa, compasiva y misericordiosa de Dios, “que dista bastante de la alianza

israelita y judía, escrito por Sellin en 1922, en el que Freud (1939, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 18) se basa para sostener que Moisés fue asesinado por los judíos que abandonaron la religión instituida por él. Con la pregunta “¿por qué tuvo que presentarnos Sellin a un Moisés asesinado?” Lacan (1975, p. 146) da pie a la exposición de Caquot (pp. 225-230) en la que analiza los fundamentos bíblicos de la hipótesis de Sellin que, al parecer, creyó encontrar en el texto del profeta Oseas alusiones a la muerte violenta de Moisés. Influido, sin duda, por la cultura cristiana Sellin ve a Moisés como el prototipo de los personajes sufrientes de la literatura profética, particularmente la del siervo sufriente del *Deutero-Isaías*. Sin embargo, aunque Sellin más adelante renunciará a servirse de la muerte de Moisés para interpretar el capítulo de *Isaías*, Freud no se hará cargo de este cambio. A continuación de esta intervención se establece un diálogo entre Lacan y Caquot donde Lacan se refiere a “la imputación del rito de la prostitución sagrada que recorre el texto [de *Oseas*] y, en oposición a esto, una suerte de envite por el que Yahvé se declara como el esposo” (p. 147-148), afirmando que aquí, en el texto de *Oseas*, comienza “la tradición que hace de Cristo el esposo de la Iglesia y de la Iglesia la esposa de Cristo.” (p. 148). Entre ambos autores realizan un análisis lingüístico del término empleado en el texto de Oseas para designar al esposo, *’ich*. Dicho término designa, en primer lugar, al hombre en general. Y, entre las múltiples acepciones del mismo, podemos encontrar algunas –tales como *zakhar* y *nekevah*, términos utilizados en el capítulo 1 del *Génesis* donde Dios crea la pareja humana, varón y mujer– que se utilizan para referirse a los usos conyugales. En el texto de *Oseas* la acepción del término *’ich* se restringe de modo tal que se juega con Yahvé en oposición a Baal. Caquot dice haberse llegado a preguntar si no nos hallamos ante una especie de demitización de la diosa que es la mujer de Baal en las religiones semíticas. Finalmente el biblista termina confirmando la hipótesis de Lacan de que la religión profética sustituye a la diosa (mujer de Baal) por Israel. *Oseas*, de hecho, la sustituye por el Pueblo. Y con esta desmitificación se abre el camino para la alegorización que, mucho más tarde, se dará en el *Cantar de los Cantares*.

abrahámica, marcada por la obediencia absoluta y ciega y, sobre todo, de la alianza sinaítica impresionante de la faceta divina tremenda y distante.” (Navarro, 1994, p. 307).

Podemos afirmar, por tanto, que el símbolo esponsal utilizado por los profetas, y en particular por Oseas, puede ser aplicado a la relación entre Dios y el pueblo, justamente porque emergiendo en el contexto de cultura patriarcal de Israel, simboliza, más que un contrato entre pares, una relación de patronazgo vivida con ternura y misericordia. Tal símbolo es utilizado para referirse a la relación entre Dios y el pueblo con el que Él elige hacer esta alianza.

8.2.1.1.3. El *Cantar de los Cantares*

En cambio, en el *Cantar de los Cantares*, nos volvemos a encontrar con el símbolo esponsal, pero utilizado de una forma nueva. Por primera vez en la Biblia, y quizás también en la literatura occidental,¹¹⁸ desde una fuerte crítica al patriarcado, en el *Cantar de los Cantares* se presenta una relación erótico-sexual entre pares, entre dos sujetos autónomos y libres. Una relación posible,

¹¹⁸ Cf. también J. Kristeva (2000, p. 73), donde se afirma, por ejemplo, “la enunciación del *Cantar* está muy específicamente individualizada, asumida por sujetos autónomos y libres, que como tales, aparecen por primera vez en la literatura amorosa mundial.” O, “el amor del *Cantar* abre una página en blanco en la experiencia de la subjetividad occidental. (...) Única en su género, es la palabra de una ley inscrita en el deseo, la que, por encima de las influencias extranjeras, se recoge maravillosamente en este *Cantar* de un amor innovador.” (p. 83)

sí, pero bastante poco probable en la realidad histórica, que se sitúa en las mejores intuiciones de los relatos de la creación,¹¹⁹ en los que la alianza se refiere a la relación entre Dios y la humanidad.

La relación de pareja vista como la relación exclusiva entre un hombre y una mujer, se muestra, sin embargo, participativa e inclusiva en la referencia a otras personas y colectivos. Como señala M. Navarro, tal conjunción entre exclusividad e inclusividad hace de esta relación un fenómeno tan auténtico como extraño, que de ninguna manera puede identificarse con el ideal de la monogamia patriarcal. Efectivamente, basada en el control de la mujer propia y de su descendencia, como descendencia legítima, la monogamia patriarcal se halla en función de la reserva que hace el hombre de su descendencia legítima y del honor que le supone la posesión de la mujer legítima. Nada de esto se aprecia en la relación que se nos presenta entre la pareja del *Cantar de los Cantares*, donde la iniciativa la tiene la mujer quien aparece con una percepción de su cuerpo y de su sexualidad completa, positiva y deseable. A

¹¹⁹ Cf. M. Navarro (1993; 1994); C. Schickendantz (2004b, pp. 151-152), trabajo que concluye afirmando, "los primeros capítulos del Génesis representan un hecho extraordinario en la historia de la cultura humana. Ambas tradiciones, la del capítulo primero y la del segundo y tercero, son únicas y originales en el mundo en que se mueven. No hay nada que se les parezca en ningún material próximo que haya llegado hasta nosotros. (...) La primera función..., de la descripción de Adán como varón y mujer es situar la diferenciación sexual y la sexualidad misma dentro de un mundo creado por Dios y que él ve como bueno. El sexo (...) es una expresión del modo en que los seres humanos son imagen de Dios. / Que este texto tan audaz y profético, con su intención tan evidente, haya tenido efectos positivos tan modestos en el Occidente impregnado por el cristianismo constituye una tragedia para la humanidad y un hecho vergonzante en la historia de la Iglesia. "

diferencia de los profetas que han utilizado el lenguaje erótico y de relaciones heterosexuales para hablar de las relaciones entre Dios y su pueblo, pero evitando el lenguaje erótico directo, en el *Cantar* no se evita este lenguaje que supone la igualdad y reciprocidad amorosa de los amantes. Y, en todo caso, si hubiera que hablar de asimetría, curiosamente habría que hacerlo a favor de la mujer, quien es presentada como una persona libre en todos los sentidos.

La presencia de tal reciprocidad en el lenguaje abre una pregunta. ¿Es posible decir que ese amor precisamente es el que refleja la alianza de amor de Dios con su pueblo, sin poner en entredicho la configuración de dicha alianza patriarcal y el mismo matrimonio patriarcal con todas sus funciones? En definitiva, ¿podemos hablar de la pareja del *Cantar* como simbolización de la relación de amor entre Dios y su pueblo? (Navarro, 1994, pp. 315-317).

En *primer lugar*, tal como nos llega esta imagen de amor entre pares y la imagen de la alianza de Dios con su pueblo no parece, por los motivos anteriormente expuestos, que pueda hablarse, con propiedad de símbolo de la alianza.

Ahora bien, en *segundo lugar*, si se mira con perspectiva evolucionista, nos dice M. Navarro (1994, 315-316), la mujer del *Cantar* es “la que mejor expresa el amor que remite a Dios. Si se mantiene la asimetría de la alianza, como configuradora de la relación Dios-pueblo, entonces la asimetría estaría del lado de la mujer que es el personaje que comienza y termina el poema”.

En cambio, si se acentúa la paridad de los amantes, dejando de lado el predominio de la mujer, es preciso plantearse la validez de la alianza expresada en otras categorías. Así como Israel no pudo encerrar la imagen de Dios en una imagen o en símbolo, puede también necesitar expresar la experiencia de relación entre Dios y el pueblo con diferentes categorías y de diversos modos.

En *tercer lugar*, la ausencia de institucionalización de la relación de la pareja del *Cantar* es una crítica fuerte al patriarcado. El *Cantar*, a diferencia de los profetas como Jeremías, Ezequiel y Óseas, indica que la vía de la institución matrimonial y familiar de Israel es un verdadero obstáculo que no permite la expresión auténtica y fuerte de los valores del amor. Sin embargo, no renuncia a lo que se supone se debe vivir en tales instituciones: el *Cantar* expresa el amor, la relación erótico sexual y tiene de fondo la relación materno filial, típicas del matrimonio y de la familia. Llamativamente a lo largo de todo el *Cantar* el que se halla ausente es el padre.

En *cuarto lugar*, el *Cantar* no simboliza, estrictamente hablando, la alianza Dios-pueblo, sino que sacándola del ámbito nacionalista judío vuelve a colocar la alianza en ámbito universal humano, como en las páginas iniciales del Génesis. Tal como afirma M. Navarro (1994, p. 318), “la apelación a la metáfora de la alianza no es directa, sino deducible de una hermenéutica en esta clave: Dios con la humanidad.” Por otro lado, cabe destacar que la

estructura misma del *Cantar* no permite el paso directo de los personajes a símbolos, es la relación de la pareja de amantes la que simboliza la alianza, poniendo, a la vez, en entredicho la imagen de alianza formada hasta entonces, así como la validez de las instituciones patriarcales. Como ha señalado X. Pikaza (1992, p. 159),

contra lo que se suele afirmar en muchos comentarios, no se puede sostener que *el esposo* es signo de Dios frente a *una esposa* que es solamente humana, signo de Israel o de la Iglesia. Los dos enamorados, varón y mujer, se mueven y mantienen en un mismo nivel: son vida humana como búsqueda y encuentro, son historia de amor.

Asimismo, al separar la relación heterosexual de las obligaciones de la descendencia, el *Cantar* cambia la clave de la alianza de la generatividad a las relaciones auténticas y amorosas de la alteridad interpersonal hombre-mujer.

Por último, en *quinto lugar*, se puede ver, veladamente, también, una extensión del tema de la alteridad humana y lo que de ello remite a Dios, ya esbozado en el Génesis pero todavía inmaduro a nivel intrahistórico.

Ahora bien, *esta mujer Israel como esposa de Dios*, ¿es un mito? Para responder a esta cuestión X. Pikaza (1996, p. 59) recurre a las dos formas de entender el mito: 1) mito como lo siempre presente, idéntico a sí mismo a lo largo de los giros de un eterno retorno; 2) mito como relato fundante.

Desde el punto de vista de la primera acepción, no podemos considerar al símbolo de Israel como esposa de Dios como un mito, en cuanto que se trata

de un símbolo que ha empezado a existir en un momento determinado: el pueblo de Israel en su historia de elección, de búsqueda y alianza. De modo que sí puede ser considerada como un *mito histórico*, es decir, concretizado en un camino específico, arriesgado, del pueblo israelita que establece relaciones fuertes de diálogo con Dios.

Se abre aquí otra cuestión, a la que nos hemos referido ya en el Capítulo 4.1, el símbolo matrimonial, tal como es utilizado en la tradición bíblica para expresar la relación con Dios, ¿puede ser considerado desde la perspectiva de la simbología universal de la hierogamia? Pikaza (1996, p. 59) señala que, sin duda, en sí mismo, en cuanto tema los desposorios con Dios es mítico y forma parte de la simbología universal de la hierogamia. Sin embargo, en la tradición bíblica, no encontramos referencia alguna que permita reconocer la apropiación de este símbolo universal en cuanto unión intradivina (del elemento masculino y femenino), ni tampoco en cuanto unión sexual entre Dios y los humanos.

En efecto, tal como matiza Pikaza (1996, pp. 55-56), en la tradición judeo-cristiana: 1) Yahvé aparece siempre como trascendente al mundo, no es parte del mundo ni su totalidad, por tanto, no se puede mezclar en matrimonio con las cosas del mundo; 2) Dios está más allá de la distinción masculino-femenino. Yahvé no es un Dios sexuado, más allá de las metáforas sexuales y genéricas que se utilicen para nombrarlo; 3) Dios se relaciona con la

historia de los hombres en el sentido “moral”. El símbolo matrimonial, entendido a la luz de la tradición bíblica, se refiere no a una experiencia de unión sexual sino a un compromiso entre dos seres libres que se prometen fidelidad.

Así se puede afirmar que *la mujer Israel como esposa de Dios* es un símbolo que no se refiere a una experiencia sexual sino a la alianza del pueblo con Dios. Olvidar la diferencia esencial entre el Israel femenino (humano) y el de Dios masculino (eterno), significa desconocer la novedad de la religión bíblica. Además, tal como hemos visto, lo que interesa en los relatos bíblicos es dar testimonio del modo en que Yahvé, el Dios de la historia, se relaciona con su pueblo. La tradición bíblica judía se caracteriza por una clara desacralización de la sexualidad. Desacralización mucho más evidente, aún, en los evangelios, donde puede verse como Jesús pone en cuestión la estructura misma de lo sagrado y las estructuras básicas en las que la sexualidad humana se desarrolla (cf. supra Capítulo 5 y Domínguez Morano, 1992, pp. 179-200).

Como constata M. Navarro (1994, pp. 318-319) la simbología presente en el *Cantar* es la que más se acerca a la alternativa familiar propuesta por Jesús, la cual supone una fuerte crítica a la familia patriarcal. Desde esta perspectiva, es claro que no se puede contemplar la institución matrimonial como un símbolo atemporal, ahistórico y siempre válido para expresar la

relación de alianza entre Dios y la humanidad.

8.2.2. El símbolo matrimonial en el Nuevo Testamento. Del pueblo esposa de Yahvé a la Iglesia esposa de Cristo.

El Nuevo Testamento, indica L. A. Schökel (1997, pp. 76-107) en su estudio sobre los símbolos matrimoniales en la Biblia, contiene referencias dispersas a la boda del Mesías y un enunciado formal, en la carta a los Hebreos. Efectivamente, en los evangelios Jesús se identifica -en diversas ocasiones lo hace él mismo, pero también lo hacen Juan el Bautista y los evangelistas- con la figura del esposo, comparando, a su vez, al reino de los cielos con unas bodas. Importa destacar que tal símbolo en el contexto del Nuevo Testamento aparece profundamente moderado por otras enseñanzas a las que se halla subordinado y siempre en un contexto escatológico.

8.2.2.1. Los evangelios

En los comienzos del evangelio de Juan, se presenta a Juan el Bautista discutiendo con sus discípulos sobre las purificaciones. De las discusiones sobre las purificaciones pasan a las del bautismo. En ese contexto Juan Bautista, que antes de morir debe dejar claro que él es sólo el precursor, identifica al Mesías. Su misión es sólo anunciar al Mesías que ya ha llegado: "Vosotros sois testigos de que dije. Yo no soy el Mesías, sino que me han enviado por delante de él. Quien se lleva la novia es el novio. Quien está

escuchando se alegra de oír la voz del novio.” (Jn. 3, 28-29). La mayoría de los comentaristas, señala L. A. Schökel (1997, p. 35), ven en esta imagen nupcial una resonancia de múltiples textos proféticos del Antiguo Testamento en los que Yahvé es el Esposo y Jerusalén, la comunidad, la esposa.¹²⁰ Se trata claramente de un texto profético, cuyo género no es parábola sino enigma.

Tenemos, también, el texto de Mt 9, 14-15, con sus paralelos (Mc 2, 18-22 y Lc 5, 27-32), donde Jesús, en el contexto de premonición de su propia pasión y muerte, se identifica como el Mesías esposo que invita a sus amigos, los discípulos, a disfrutar de la presencia del novio. Texto que continúa con las parábolas del vestido nuevo y el vino nuevo. ¿Será, se pregunta L. A. Schökel, que el novio y la boda introducen una novedad radical, una nueva vida?¹²¹

También encontramos el texto de Mt 22 1-14, donde el término “boda = *gamos*” aparece ocho veces: “El reino de Dios se parece a un rey que celebraba la *boda* de su hijo. Despachó a sus criados para llamar a los invitados a la boda,

¹²⁰ En el siglo XII encontramos la interpretación de este texto de Juan hecha por el abad Isaac a Stella. Interpretación que altera profundamente su sentido y, ciertamente, es bastante peligrosa: “Vosotros sois testigos de que dije. Yo no soy el Mesías, sino que me han enviado por delante de él. Quien se lleva la novia es el novio. Quien está escuchando se alegra de oír la voz del novio.” (Isaac a Stella, *Sermón 47 en la natividad del Bautista*, pl 194, 1.850-1.1851, citado en L. A. Schökel, 1997, p. 44). Para el abad Isaac a Stella la Iglesia está dividida en dos grupos y oír la voz del esposo significa que los súbditos obedecen a los superiores. “El símbolo del amor y la relación amorosa de la Iglesia con el Mesías han desaparecido para ceder el puesto a la disciplina eclesiástica. La esposa es la Iglesia y ‘es el alma fiel’. Si queremos ser sus amigos, escuchemos la voz de la esposa y obedezcamos a aquéllos por quienes habla y manda la esposa, a saber, a los prelados y prepósitos nuestros”. (Idem).

¹²¹ Significativamente la palabra española *novio* procede de la raíz *novus*.

pero éstos no quisieron ir.” El sentido es claro, Dios Padre y Rey ha enviado a su Hijo a celebrar una boda al mundo. Mientras el hijo está bajo la patria potestad, toca a los padres concertar la boda. Lo más llamativo es la ausencia de la novia. Sin embargo, la parábola carga el rechazo culpable sobre la ausencia de los invitados y juega con aceptación y rechazo y mueve grupos de personas.

Juan 2, 1-12 presenta otra boda a la que Jesús, su madre y sus discípulos asisten. Toda boda judía hacía presente la alianza y aseguraba la fecundidad, la continuidad del pueblo hasta que llegase el Mesías. Ahora, allí, en Caná, en una boda, el primer signo de Jesús anuncia que ha llegado la era mesiánica. El esposo está presente, pero la boda se difiere, porque será boda de sangre (Ex. 4, 25) cuando llegue la hora.

En la parábola de las diez vírgenes del texto de *Mateo* (Mt 25,1-13) aparece nuevamente la imagen de la boda en el contexto del discurso escatológico, esta vez como exhortación a la vigilancia. El texto remite claramente al *Cantar de los Cantares*. L. A. Schökel (1997, pp. 82-83) destaca dos peculiaridades de esta parábola. Primero, el número diez, que significa una multitud completa. La tradición posterior tomará este dato para aplicar el símbolo nupcial al Mesías con cualquier alma cristiana, especialmente con las vírgenes consagradas; mientras que otros textos se aplicarán a la Iglesia como unidad. La segunda peculiaridad del texto es la proyección escatológica. La

diferencia en la actitud está puesta en la preparación para el momento indefinido e inminente de la boda, no en la aceptación o rechazo inicial.

Ciertamente, Jesús se ha mostrado como *esposo* mesiánico, pero -como destaca X. Pikaza (1996, p. 61), lo ha hecho “de tal forma que en él y con él participan de las bodas todos los llamados en la fiesta, sin que exista diferencia de funciones religiosas (jerárquicas) entre varones y mujeres, como indica de manera constante el evangelio.” Sí, Jesús ha venido en plan de bodas, de alegría y banquete mesiánico, y se presenta como el *esposo* de esas bodas mesiánicas que simbolizan el reino que es plenitud de amor, gozo compartido.

Tal como ya hemos señalado, Mercedes Navarro constata que la simbología de la pareja del *Cantar de los Cantares* es de todas las del Antiguo Testamento la que más se acerca a la alternativa familiar propuesta por Jesús. Sólo en esa base de surgimiento de nueva *familia mesiánica*, donde no existe lugar para padres y señores entendidos desde el esquema patriarcal puede entenderse el evangelio, nos dice Xavier Pikaza (1996, p. 61, 1994a, 1994b). Podemos ver, por ejemplo, que cuando Jesús remite la pareja al origen (Gen 1, 26-27) no habla de matrimonio institucional y prescinde tanto del padre como de la familia judía.¹²² No prescinde, sin embargo, de la representación de la

¹²² Jesús relativiza el valor de la familia y la supedita al Reino de Dios y a su seguimiento (Mt 12,46-50; Mc 10,28-30). De hecho, Jesús tuvo problemas muy serios con su propia familia (Mc 3,29s), asimismo, los primeros seguidores de Jesús también conocieron

madre. Tampoco se refiere a la descendencia como requisito imprescindible para la adhesión a la alianza. Desde este fondo es desde donde debe entenderse el uso, manifiestamente ambiguo, del símbolo matrimonial en la tradición paulina.

8.2.2.2. La tradición paulina

Como señala R. Aguirre (1998), desde siempre se han dado interpretaciones muy contrapuestas sobre las ideas y el aporte de Pablo. De hecho, Pablo mantiene una actitud ambigua, inestable y, por eso mismo, también, muy creativa, fundamentalmente en lo que se refiere a la relación del cristiano con el mundo. Claramente se puede ver cómo, desde el punto de vista sociológico, se mueve entre la secta, que se cierra en sí misma y es hostil al mundo, y a la Iglesia, que se abre y hasta se acomoda a él. Esta ambigüedad se refleja también en la actitud de Pablo ante la mujer y ha permitido que el pensamiento de Pablo sea desarrollado, por la tradición canónica y oficial que reclama su nombre, en una línea totalmente patriarcal. Sin embargo, otra tradición que no va a ser oficializada, sino combatida por la Iglesia, lo va a interpretar de forma radicalmente distinta. En la tradición paulina canónica se

conflictos gravísimos con sus propias familias; probablemente las primeras persecuciones procedían de su ambiente familiar (Lc 12,51-53; Mc 10,34-36; Lc 14,26; Mt 10,37; Lc 9,59-62; Mt 8,21-22; Mc 10,28-30; Mt 19,27-29; Lc 18,28-30; Mc 13,9-13; Mt 10,17-22; Lc 21,12-17). Cf. R. Aguirre (1996; 1998).

pueden distinguir dos estadios: el estadio postpaulinismo y el deuteropaulinismo.

Al estadio postpaulinismo pertenecen las cartas a los *Colosenses* y a los *Efesios*, a los que se puede añadir *1 Pedro*, las cuales no proceden directamente del apóstol, pero sí de su círculo cercano. En esta tradición postpaulina encontramos los “códigos domésticos”, que, en sustancia, legitiman la estructura patriarcal de la casa y el puesto del paterfamilias como señor, padre y amo (Aguirre, 1998). Ahora bien, la misma iglesia que escribe, que se acomoda a la sociedad patriarcal y pide, en la Carta a los Colosenses, la sumisión de los *hijos*, de los *esclavos* y de las *mujeres*, paradójicamente al mismo tiempo, escribe, el evangelio de *Marcos* donde recupera las tradiciones radicales de Jesús invirtiendo valores centrales de su cultura, tales como el poder y el prestigio. Ambos textos, el evangelio de *Marcos* y la *Carta a los Colosenses*, fueron canonizados, lo que nos muestra la complejidad y la tensión existente en la vida de las comunidades primitivas de la Iglesia.

Al período deuteropaulino pertenecen las cartas pastorales que no están ya dirigidas, como las cartas paulinas auténticas, a comunidades, sino a líderes individuales. Estas cartas, la I y II a Timoteo, a Tito y a Filemón, escritas en nombre de Pablo, pero no directamente por él, reflejan un momento eclesial muy diferente. El proceso de institucionalización está ya bastante avanzado, como también lo está el proceso de patriarcalización, cuya legitimación va

acompañada de la aceptación sin reservas del orden político del Imperio.

Evidentemente, el uso del símbolo matrimonial en la tradición paulina estará marcado decisivamente por la evolución de la legitimación de la estructura patriarcal en estas tradiciones. Tal como ha mostrado R. Aguirre (cf. 1998), parece claro que una característica peculiar de las comunidades cristianas, en relación a su ambiente, era su heterogeneidad. En ellas se rompían las diferencias que separaban a las personas en la sociedad estamental grecorromana y se vivía una singular igualdad y fraternidad. Según la misma proclamación de Pablo, en la comunidad de bautizados todos participan en pie de igualdad, puesto que ya “no existe judío ni griego, no existe siervo ni libre, no existe varón y mujer.” (Gál 3, 27-28). A diferencia de la cuestión de los esclavos, la situación social de la mujer era una cuestión candente y debatida en estos tiempos. Existían, efectivamente, fuertes tendencias que pugnaban por un mayor reconocimiento del papel público de la mujer y de sus derechos, pero, a la vez, otros sectores se oponían ferozmente a estos deseos. Por eso cuando el cristianismo comienza a extenderse por el Imperio, “el problema femenino” y, consiguientemente, la concepción del matrimonio, se convierte en una cuestión clave, frente a la cual, tal como ya hemos señalado, Pablo mantendrá una posición profundamente

ambigua.¹²³

Podemos ver cómo en la *Segunda carta a los Corintios*, que pertenece al período propiamente paulino, se propone una imagen matrimonial, la de un marido celoso, como símbolo del amor de Dios por su pueblo al que le exige un amor total y exclusivo: “Tengo celos de vosotros, celos de Dios; pues os he prometido a un solo marido para presentaos a Cristo como virgen intacta. Me temo que, como la serpiente sedujo a Eva con astucia, vuestro modo de pensar se vicia abandonando la sinceridad y fidelidad a Cristo.” (2Cor 11, 2-3). L. A. Schökel (1997, pp. 84-86) relee el texto de Pablo mostrando cómo Pablo carga con los celos de Dios. La iglesia de Corinto se ha desposado con el Mesías, novio único, por la fe. Se trata de un desposorio formal que Pablo ha oficiado. Ahora tiene la obligación de velar por la fidelidad e integridad de la prometida, a la que ve pretendida por otros –otro Jesús, otro Espíritu, otro evangelio-. Por eso Pablo teme por ella, ya que si no llega virgen a la boda (parusía) será rechazada pues según la legislación vigente (Dt 22, 13-21) si se

¹²³ Llama la atención, aunque se puedan entender los motivos, cómo ante la superación de toda diferencia entre circuncisión e incircuncisión, entre judío y gentil, Pablo es inflexible y no cede, llegando a tener, por este motivo, un duro enfrentamiento con el mismo Pedro (Gál 2,11-14). Sin embargo, ante el tema de la mujer su actitud se manifiesta mucho más acomodaticia. Como explica R. Aguirre (1978, 1410-1412), Pablo era consciente de que con la superación de la diferencia judía y gentil, se estaba jugando la universalidad del cristianismo y la viabilidad de su proyecto misionero. En cambio, en lo que respecta a la defensa de la igualdad entre la mujer y el varón, mantiene una actitud muy diferente, no se empeña con el mismo rigor en sacar todas las consecuencias de su declaración inicial. Pareciera que, justamente, el mismo interés de la extensión del cristianismo y la viabilidad de su proyecto misionero, le llevan a amortiguar la conflictividad que la actitud de muchas mujeres cristianas provocaba en aquellos momentos.

demuestra que la mujer no ha llegado virgen al matrimonio será apedreada. El texto funde singular y plural: “vosotros” son los corintios como individuos; “virgen” es la iglesia de Corinto. Continuamos, por tanto, aquí con la idea del matrimonio, en términos ciertamente patriarcales, para expresar la relación de Dios, ahora Cristo, el Mesías, con su pueblo, ahora, la comunidad eclesial, no con las personas individuales.

El texto clásico del simbolismo matrimonial aplicado a la iglesia pertenece al período pospaulino, se trata del de *Efesios* 5, 22-33. Es un texto largo y con muchos aspectos a considerar. Nosotros nos centraremos exclusivamente en los aspectos que nos interesan en función de la consideración de la evolución del uso del símbolo matrimonial para expresar la relación que Dios establece con su pueblo. Tal como indica L. A. Schökel, en lo que respecta a la relación marido-mujer el autor sigue las ideas y costumbres de su época: amor/sumisión y respeto.

En primer lugar, cabe destacar -siguiendo a L. A. Schökel (1997, pp. 87-96)- cómo se reflejan claramente en este texto de *Efesios* las distintas etapas de la ceremonia nupcial; ceremonia que, tal como se plantea en el texto, es expresión de un misterio, simbolizado en una experiencia humana intensa, el amor matrimonial de dos personas distintas que se unen hasta ser una sola carne. El personaje masculino es Cristo y el femenino la Iglesia. La unión entre personas ha de ser unión de espíritu realizada y simbolizada por la unión de

los cuerpos: el marido ama a su esposa como a su cuerpo, como a su carne,¹²⁴ subrayándose la relación de dos personas diferentes. Al referirse a Cristo el tema de la unión utiliza otro esquema, el de cabeza y cuerpo, a través del cual se subraya la mutua unión y pertenencia. En este esquema de cabeza y cuerpo, el cuerpo es la comunidad de la Iglesia con su cabeza.

Asimismo en este texto se distinguen claramente las funciones del varón y de la mujer: el esposo ama, la mujer se somete. Volvemos al problema planteado al recorrer el Antiguo Testamento sobre las posibilidades del símbolo matrimonial para expresar la relación Dios-pueblo. Evidentemente podemos explicar esta distinción de funciones por el contexto patriarcal, pero, sin embargo, en el *Cantar de los Cantares* ya se había dado el paso a un amor mutuo sin distinciones. Según propone L. A. Schökel es claro que la opción en *Efesios* es que no hay igualdad entre Cristo y la Iglesia, ni de categoría ni de función. Cristo es el que ama y a la Iglesia le toca estar sometida. El amor mutuo no se halla explicitado, en todo caso, como justificará S. Juan Crisóstomo, hay que sobrentender el amor de la Iglesia, es decir, en definitiva hay que deducirlo, porque la carta sólo habla del amor de Cristo. Seguimos, entonces, con el uso del símbolo matrimonial, desde la perspectiva amorosa y tierna pero fundamentalmente asimétrica de la tradición de la alianza

¹²⁴ En el texto explícitamente se pasa de cuerpo, *soma*, a carne, *sarx*.

profético-patriarcal entre Dios, en este caso Cristo, y su pueblo, la Iglesia.

Ahora bien, también es importante tener en cuenta, a la hora de interpretar el significado simbólico de *Efesios* 5, otros elementos que nos ofrece X. Pikaza (1996, pp. 62-68). Ante todo no se puede olvidar el carácter sintético de *Efesios* que sitúa dentro de la Iglesia las diversas funciones y formas de vida cristiana. Lo que al autor le preocupa fundamentalmente es la unidad de judíos y gentiles en un solo cuerpo mesiánico fundado por Cristo. Cristo ya no es *sôma* entero, sino *kephalê* o cabeza del nuevo cuerpo (*sôma*) de la Iglesia, formada por judíos y gentiles. Desde este fondo a lo largo del texto se vinculan paradójica y cuidadosamente diversas tradiciones, en principios difíciles de ensamblar, y a la luz de las cuales resulta paradójico y, más que soluciones, ofrece líneas de apertura que parecen, en parte, contradictorias. La mujer de *Efesios* 5 no es una diosa ni la expresión incambiable del eterno femenino, sino la mujer concreta, redimida por Jesús en un momento de su historia. "Su figura no puede interpretarse como expresión del mito hierogámico intradivino (matrimonio de dioses). Ella forma parte de la humanidad mesiánica y su 'esposo' simbólico no es Dios, sino el nuevo Adán que es Cristo. Esta mujer forma parte de *las bodas finales de la humanidad* y así aparece en el *gran retablo de la culminación escatológica*" (p. 64).

En definitiva, leyendo el texto desde el evangelio pierden sentido las categorías anteriores de cabeza y cuerpo, de dominio y sometimiento. La

mujer es cuerpo del marido, pero no es cuerpo para estar debajo del marido o recibir su semen, sino que lo es de tal forma que no puede volverse nunca esclava. Desde esta perspectiva, puede decirse que el texto no defiende una moralidad especial para varones y otra para mujeres, sino que aplica al encuentro de varones y mujeres los principios del amor cristiano. La nueva familia mesiánica del Cristo no permite que existan distinciones, todos estamos llamados a vivir el amor en plenitud, sin jerarquías.

8.2.2.3. El *Apocalipsis*

Por último, el símbolo del matrimonio vuelve a aparecer en el último de los libros del Nuevo Testamento, el Apocalipsis. “Todo el movimiento del Apocalipsis, sus ciclos y series, sus momentos dramáticos, sus batallas y victorias, tienden hacia esta resolución definitiva: la boda del Cordero con la Jerusalén celeste, con la Iglesia.” (Schökel, 1997, p. 97). Sí, la Biblia termina, señala X. Pikaza, en boda, boda en la que se consuma el amor entre Cristo, el cordero entregado, y la Iglesia, el pueblo redimido (Schökel, 1997, p. 98).

8.2.3 El símbolo matrimonial en la tradición cristiana de Orígenes a Teresa de Jesús

8.2.3.1. Orígenes: de la Iglesia esposa de Cristo al alma esposa de Cristo

Llegamos, así, al momento de ver cómo se ha pasado de la consideración de la Iglesia como esposa de Cristo al alma como esposa. Tal

paso ha sido dado por Orígenes (1994), justamente en su *Comentario al Cantar de los Cantares*, donde identifica a la esposa por un lado con la Iglesia y, a la vez, extiende este sentido, viendo en la esposa al alma que tiende a Cristo. La esposa es la expresión del alma perfecta que ya ha llegado al momento de la unión definitiva con el Logos divino. En definitiva, cada cristiano debe volverse como la esposa del *Cantar*.¹²⁵

Probablemente influido por su platonismo,¹²⁶ pero también por una apropiación personal de lo que, según la fe cristiana, se da en la Iglesia,¹²⁷ Orígenes es el primero en utilizar el símbolo esponsal referido al alma en su *Comentario al Cantar de los Cantares*, al que Jerónimo considera como la obra maestra de Orígenes. Al decir de Jerónimo, si en todas sus otras obras superó a todos los demás, en el *Comentario al Cantar*, Orígenes se superó a sí mismo, haciendo una interpretación espiritual realizada con el método alegórico, la cual se añade a la interpretación literal, que tiene un carácter propedéutico.

Esta interpretación espiritual se realiza sistemáticamente en dos líneas que se cruzan a lo largo de todo el texto, pero que permanecen diferenciadas.

¹²⁵ M. Simonetti, *Introducción*, en Orígenes (1994, pp. 28-29).

¹²⁶ Cf. Orígenes (1994), Prólogo 2, 1: "Entre los griegos, ciertamente, muchos fueron los sabios que, queriendo investigar la verdadera naturaleza del amor, produjeron no pocos y variados escritos, también en forma de diálogo, con el intento de poner de manifiesto que no existe más fuerza del amor que aquella que puede conducir al alma desde la tierra hasta la cumbre excelsa del cielo...."

¹²⁷ Cf. J. Danielou, *Origène*, 297-300; E. Gilson, *La Théologie mystique de saint Bernard*, pp. 28 y ss, citados en L. Beirnaert (1969b, p. 352).

Se trata, por un lado, de la interpretación tipológica, heredada de la tradición: la esposa, es la Iglesia y el esposo, Cristo. Y, por otro, la que va a constituir la gran novedad en la interpretación del *Cantar*, que es la llamada interpretación psicológica, por la cual Orígenes ve en la esposa al alma que tiende a él.

Esta interpretación origeniana del *Cantar* va a determinar, de hecho, la orientación general de la comprensión del *Cantar* en toda la tradición posterior (cf. Fernández Eyzaguirre, Introducción, en Orígenes, 2000, p. 1). Todos los otros comentaristas del *Cantar* la tuvieron muy presente, y sobre todo, como afirma D. J. Leclercq (1957, p. 93, citado en S. Fernández Eyzaguirre, Introducción, en Orígenes, 2000, p. 6), “en cada época y en cada ambiente donde ha habido una renovación monástica, se asiste a un revivir de Orígenes.”. Generalmente ambas interpretaciones, tipológica y psicológica, no vuelven a yuxtaponerse tal como lo hizo Orígenes. Algunos padres de la Iglesia, tales como Teodoreto entre los griegos y Gregorio de Elvira entre los latinos, optan por la tipología tradicional. Sin embargo, la interpretación psicológica es la que más interés ha suscitado y marcado profundamente la historia de la mística occidental. Gregorio de Niza, en Oriente, y Gregorio Magno, en Occidente, son dos de los ejemplos más elocuentes entre los padres de la Iglesia.

En la Edad Media, siguiendo esta tradición, Bernardo de Claraval, sistematizó con el símbolo del matrimonio espiritual las relaciones espirituales

del hombre con Dios, particularmente en los sermones *In Cantica canticorum*, creando una escuela conocida con el nombre de “mística nupcial”. Como dice A. Vergote (1998): “desde los comentarios líricos de San Bernardo sobre el *Cantar de los Cantares*¹²⁸ se desarrolló toda una mística afectiva en el Occidente cristiano y suscitó fenómenos extraños que parecen emparentarse con la histeria, la locura o la perversión.” (p. 196). Sí, la mística nupcial fue desarrollada con todo detalle literario y simbólico en *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz y en las *Moradas* y las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús.¹²⁹

Efectivamente, bajo el impulso de los Reyes católicos, primero, y luego con Carlos V y Felipe II, en España se da durante el siglo XV y el XVI un fuerte movimiento de reformas entre las órdenes religiosas, así entre los franciscanos, benedictinos, cistercienses, jerónimos, dominicos, agustinos, carmelitas, etc., comenzando por pequeños núcleos o casas hasta constituir las Congregaciones de observancia. Tal como indica D. de Pablo Maroto (1990, pp. 206-244), hay

¹²⁸ Cf. los estudios de J. Leclercq, 1957, 1976, citados por Vergote, 1998, p. 186.

¹²⁹ Cf. D. de Pablo Maroto (1990, p. 158). Pero también dio lugar al desarrollo de su contrapunto, las místicas denominadas por Vergote “místicas eróticas.” Efectivamente, señala Vergote (1998), “desde que la Edad Media inauguró la espiritualidad consagrada a la contemplación de la humanidad divina de Jesucristo, un río de misticismo más o menos erótico ha circulado en la tradición católica.” (p. 207) Varios autores se han interesado, desde diversas perspectivas (con una preocupación de discernimiento, con el espíritu del psiquiatra o psicoanalista, con el fin de liberar a la mujer, etc.) por este fenómeno de las místicas eróticas entre cuyos ejemplos pueden citarse a Agnès Blannbekin, del siglo XII, y a María Alacoque, del siglo XVII, de cuyas experiencias A. Vergote (1998, pp. 207-212) nos ofrece un interesante e iluminador análisis crítico en el que queda planteada la diferencia entre ambas “místicas” a través de los diversos modos y grados en que los sujetos son capaces de ejercer la sublimación.

dos exponentes claros y predominantes en este período: los benedictinos y el movimiento franciscano.

Entre los benedictinos tenemos la obra de García Jiménez de Cisneros, *Exercitatorio de la vida espiritual*, con la que se introduce en España la temática y metodología de los autores medievales, especialmente de la *Devotio moderna*, sin sus detallados mecanismos metódicos. Entre los franciscanos, y otros grupos, la mentalidad de la reforma trae consigo, “el ejercicio acético, la soledad y el silencio, y una especie de huida del mundo hacia el desierto, para el ejercicio de la oración contemplativa” (p. 207). Francisco de Osuna¹³⁰ y Bernardino de Laredo¹³¹ son dos de los representantes más influyentes en la espiritualidad de España durante el siglo XVI, a través de cuyas obras Teresa de Jesús se introdujo en el camino de oración.

8.2.3.2. Del alma esposa de Cristo, a la virgen como esposa de Cristo

8.2.3.2.1. Tertuliano, Cipriano, Atanasio y San Ambrosio de Milán

Por otro lado, existen, también, testimonios escritos desde el siglo II,

¹³⁰ Conocido fundamentalmente por su obra el *Tercer abecedario espiritual*, publicado en 1527, que constituye un verdadero manual del “método” de oración por la “vía de recogimiento”, con el que Teresa se inició en la vida de oración. Su doctrina mística depende mucho de San Bernardo (y apócrifos) y sobre todo de Ricardo de San Víctor y Gersón. Emplea a San Bernardino de Siena, San Vicente Ferrer, Ubertino de Casale, el Cartujano.

¹³¹ En 1535 publica *La subida al monte Sión por la vía contemplativa*, donde defiende la vida contemplativa o mística, de fuerte tonalidad afectiva, preparada por un *método activo de oración*, que conduce a la *oración de quietud mística*, que aprende de la tradición areopagítica y sus comentaristas.

tales como los de Tertuliano y de Gregorio de Niza, o más adelante, en el siglo III, los de Cipriano y Atanasio y San Ambrosio de Milán en el siglo IV, en los que se encuentran símbolos y términos nupciales utilizados en relación con la virginidad. Tertuliano termina dos de sus obras, *Sobre la oración* y *Sobre el velo de las vírgenes*, con una exhortación parecida:

Si eres virgen, vélate, como virgen (...). Bien haces al mentirte casada cuando velas tu rostro; aunque en realidad no mientes, pues te has desposado con Cristo; a él has entregado tu carne. Obra, pues, conforme a la voluntad de tu marido, el cual, si manda que las mujeres ajenas cubran su rostro tras el velo, mucho más lo exigirá de las tuyas propias (...). (C. 16: PL 2, 911).¹³²

Al igual que toda la literatura patristica y eclesiástica en general, Tertuliano se refiere siempre a la mujeres cuando habla de las “Vírgenes casadas con Cristo”, sin embargo encontramos un texto muy llamativo que rompe con lo que suele aparecer como atribución directa: mujer-virgen-esposa de Cristo. En su *Exhortación sobre la castidad* dice, refiriéndose a varones y mujeres: “¡Cuántos y cuántas se hallan en los órdenes eclesiásticos sellados con la continencia, que escogieron el desposarse con Dios!”¹³³ Ciertamente no estamos en condiciones de hacer una apreciación fundada en la revisión de todos los textos patristicos y eclesiásticos, pero no creemos aventurado afirmar que son muy pocas las ocasiones en que aparece la expresión “desposarse con

¹³² Citado en F. de B. Vizmanos (1949, p.152).

¹³³ “Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui Deo nuberte maluerunt”, *De exhortatione castitatis*, C. 13: PL 2, 930, citado en F. de B. Vizmanos (1949, p.152).

Dios” (*qui Deo nuberte maluerunt*) aplicada indistintamente a varones y mujeres. Efectivamente, en realidad lo habitual, tal como declara Atanasio, en su *Apología al emperador Constancio*, “a las mujeres consagradas con la virtud de la virginidad acostumbra la Iglesia católica a llamar esposas de Cristo.”¹³⁴ Así, por ejemplo, Gregorio de Niza pasa, sin ninguna justificación, de la consideración del género de vida propuesto por San Pablo tanto a varones como a mujeres, a hablar de “la virgen”, de la mujer virgen; y hablando sobre la mujer virgen, salta a hablar de la meta del alma honrada con la virginidad, el hacerse esposa de Cristo:

El Santo Apóstol, hablando a los que decidieron vivir en la virginidad, describe cuál debe ser este género de vida: La virgen, dice, piensa en las cosas del Señor, cómo ser santa en el cuerpo y en el espíritu (1 Co 7,34), queriendo significar con esto cómo purificarse en cuanto al alma y a la carne. Y exhorta a huir de todo pecado - visible o escondido- es decir, a abstenerse enteramente de las faltas que se cometen con las acciones y de las que se cumplen en el pensamiento. Porque la meta para el alma honrada con la virginidad consiste en acercarse a Dios y hacerse la esposa de Cristo. (Gregorio de Niza, s.f., § El alma se vuelve la esposa de Cristo, se asimila a El, ¶ 1)

8.2.3.2.2. San Jerónimo

A lo largo de la historia del cristianismo no han sido sólo mujeres las que se han consagrado en virginidad. Muchos varones, además de escribir y prescribir sobre la virginidad de las mujeres, han optado ellos mismos por

¹³⁴ San Atanasio, *Apología ad Constantium Imper.*, 33: PG 25, 640, citado en F. de B. Vizmanos (1949, p.153).

vivir vírgenes o mantenerse célibes, como, por ejemplo, atestigua San Jerónimo sobre sí mismo: “(...) pues no solamente alabo con palabras la virginidad, sino que de hecho la guardo” (San Jerónimo, *Epístola XXIII a Eustoquio*, en F. de B. Vizmanos, 1949, p. 793). Sin embargo, para los ritos y la liturgia, así como para la mayoría de los discursos elaborados casi exclusivamente todos ellos por varones célibes, pareciera ser cuestión exclusiva de mujeres.

La mujer virgen es considerada *sponsa Christi*,¹³⁵ y en la ceremonia de la consagración, por lo menos desde el siglo IV, se utiliza como uno de los principales símbolos el velo,¹³⁶ probablemente de color rojo para marcar mejor la correspondencia simbólica, el cual está tomado con toda intencionalidad, de la *uelatio* matrimonial.¹³⁷

El uso del velo en calidad de rito nupcial se remonta a los antiguos griegos y a los etruscos. Los romanos lo conservaron como símbolo

¹³⁵ Cf. D. Ramos-Lissón, *Introducción*, en Ambrosio de Milán, 1999, pp. 15-39.

¹³⁶ D. Ramos-Lissón, en la *Introducción* al libro *Sobre las vírgenes y viudas* de San Ambrosio de Milán (1999, p. 26) indica las fuentes a través de las cuáles ha demostrado el paralelismo existente entre la *uelatio virginalis* de la consagración de las vírgenes y la *uelatio coniugalis* de las nupcias romanas (R. D'Izarny, *Mariage et consécration virginale au I^{er} siècle*, en V S S 24 (1953), pp. 92- 118).

¹³⁷ Una carta escrita a comienzos del siglo V, pero falsamente atribuida a San Jerónimo, da cuenta de ello: “Porque es la autoridad misma de la Iglesia quien nos permite llamar a las vírgenes esposas de Cristo, ya que les impone el velo de modo semejante como se les impone a las esposas terrenas, mostrando que precisamente aquellas que han renunciado a los enlaces carnales pueden mejor que ninguna otra gloriarse del matrimonio espiritual, y que quienes por amor de Dios han despreciado toda boda terrena, se unen dignamente con él por el vínculo místico del matrimonio. En ellas mejor que en nadie se cumple el dicho del Apóstol: *Los que se une al Señor forma con él un espíritu...*” (*Espist. 13 inter Mantissa operum S. Hieronymi*, n. I: PL 30, 163, citado en F. de B. Vizmanos, 1949, pp. 159-160). Cf. también, D. Ramos-Lissón, *Introducción*, en Ambrosio de Milán (1999, p. 26).

de la unión conyugal, hasta el punto de que el acto de velar a los esposos (*obnubere* = cubrir) vino a dar nombre al matrimonio (*nubere, nuptia*, en castellano nupcias) y a la mujer casada (*nupta*) (Vizmanos, 1949, pp. 159-161).

La imposición del velo representa, entonces, la consagración por la cual la desposada era iniciada en el culto doméstico de su esposo.¹³⁸

8.2.3.2.3. San Ambrosio

Los escritos ambrosianos nos proporcionan amplia información sobre el rito de consagración de las vírgenes, así como también ilustran las concepciones que subyacen detrás de estos ritos. San Ambrosio subraya los méritos de la virginidad de Cristo en su nacimiento y en su sponsalidad con la Iglesia, a la que considera virgen y madre, para pasar enseguida a tratar de las vírgenes cristianas, a quienes considera esposas de Cristo. Sorprendentemente, dado que si algo no encontramos en el *Cantar de los Cantares* es alusión alguna a la virginidad, San Ambrosio (1999) utilizará esta alegoría para comentar la sponsalidad de las vírgenes cristianas, tal como se

¹³⁸ Como es sabido, los griegos y romanos veneraban a los dioses patrios, lares o penates en sus hogares, por lo que cada uno de estos hogares adquiere el carácter de templo. Probablemente por tal motivo, siguiendo la costumbre de los sacerdotes de cubrirse con el velo al ofrecer ciertos sacrificios o ejercer determinados actos de culto, la novia debía llevar velada la cabeza al pisar los umbrales de su nueva casa. La víspera de su boda, antes de ir al lecho, la novia consagraba sus trajes juveniles a los dioses familiares. Por la mañana, se revestía con su traje de novia formado por la túnica recta y el manto, y cubría su cabeza con el velo amarillo rojizo, llamado flameó. Según el Diccionario de la Real Academia, del latín *flammēus*, velo o toca de color de fuego que en la Roma antigua se ponía a las desposadas.

puede apreciar en el primer tratado *Sobre las vírgenes*,¹³⁹ notablemente influido por la exégesis de Atanasio.¹⁴⁰ También, a través de la imagen del “templo de Dios”, San Ambrosio establece la relación entre la virginidad de María y de Cristo, al considerarla templo santo donde habitó al Hijo de Dios, ofreciendo a María, por su fecundidad virginal, como ejemplo para las vírgenes.

A lo largo del siglo IV, a consecuencia del cese de persecuciones por la paz constantiniana, el modelo martirial irá siendo sustituido por el de la virginidad, tal vez debido a la idea de sacrificio que ambos conllevan. Sin embargo, a pesar de esta progresiva sustitución de modelo, el culmen estará representado por aquellas víctimas que unen en sí mismas el sacrificio de la virginidad y el sacrificio de la vida por la fe. Las vírgenes y mártires las cuales, por cierto, son siempre mujeres. Pareciera que la pureza fuera un atributo que sólo les corresponde cuidar a las mujeres; la pureza no parece ser cosa de varones. Como ha expresado San Ambrosio (1999, pp. 9-10, 65) refiriéndose al martirio de Inés:

Tenéis, por tanto, en una sola víctima un doble martirio: el de la pureza y el de la fe, pues no sólo permaneció virgen, sino que también obtuvo el martirio. (...) Así pues no alabamos la virginidad porque la encontramos en los mártires, sino porque ella misma hace

¹³⁹ “Estos son, oh santas vírgenes, los pequeños dones que os he preparado yo, (...) Esta enseñanza no a sido inventada por nosotros, sino que la hemos recibido; así lo enseña la doctrina celeste del místico poema: *Bésame con el ósculo de tu boca, porque tus pechos son mejor que el vino...* (San Ambrosio de Milán, 1999, pp. 40-42, 155-157).

¹⁴⁰ Sin embargo, en el siguiente tratado de Ambrosio *Sobre la Virginidad*, si bien se puede ver que menciona en primer lugar a las vírgenes, también se puede ver cómo, siguiendo en este punto la exégesis origeniana, se extiende la sponsalidad al alma en general.

mártires.

Esta dimensión sacrificial de la virginidad aparece claramente en el rito de la consagración de las vírgenes, en el cual se conecta el acto consecratorio con el sacrificio de Cristo en la cruz y su realización eucarística. Para San Ambrosio la virgen misma es el sacerdote que diariamente hace la ofrenda de la castidad: “Una virgen es un don de Dios, un regalo a los padres, un sacerdocio de la castidad.” (I, 7. 32, 87).

Junto a estos elementos propios de la consideración de la virgen como esposa de Cristo, conviene recordar que otro lugar común en la literatura patristica es, también, la consideración de la superioridad de la virginidad en relación al matrimonio. Al respecto, la postura de San Ambrosio, comparada con la de Jerónimo, es bastante moderada, puesto que, aún sosteniéndola, reconoce explícitamente la bondad del matrimonio. Entre los argumentos a favor de esta declaración de la superioridad de la virginidad, el más desarrollado por San Ambrosio es el de la libertad. Libertad de las vírgenes que significa liberación extrínseca de los vínculos conyugales:

En verdad, ¡qué miserable condición la de la que se va a casar, sacada a subasta como si se tratara de la venta de un esclavo, de tal manera que se la lleva el que más dinero ofrece! Resulta todavía más tolerable la venta de esclavos, pues frecuentemente eligen a sus amos. Si una virgen lo eligiese sería un delito, y si no eligiese sería una afrenta. Y ella, aunque sea hermosa y atractiva, desea y teme al mismo tiempo el ser vista: lo desea para venderse a un mayor precio, pero lo teme por miedo a desagradar por el mero hecho de ser mirada (...). (Ambrosio, 1999, p. 109)

La servidumbre de la mujer y la de los esclavos es algo impuesto por Dios a causa del pecado:

yo no desaconsejo el matrimonio (1 Co 7, 25), sino que expongo las ventajas de la virginidad (...) ¿Qué decir de la gravosa sujeción y de las duras servidumbres que deben prestar al marido las casadas, a quienes Dios impuso la servidumbre antes que a los esclavos? (...) (Ambrosio, 1999, pp. 80-81).

San Ambrosio, como tantos otros, es bien consciente de la violencia que implica el contrato conyugal,¹⁴¹ sin embargo, la acepta como algo totalmente “natural”. Le aconseja a la mujer que evite esa situación, pero de ninguna manera cuestiona la situación en sí.

Respecto a la concepción de Jerónimo sobre el matrimonio¹⁴² y su influencia en la tradición cristiana, fundamentalmente a través de la *Vulgata*, ya hemos señalado cómo ésta se caracteriza por la recuperación de los modelos antropológicos helenísticos, con el consiguiente diseño y refuerzo de una antropología en la que la mujer debe estar subordinada al varón, y en la que la sexualidad es vista como consecuencia del pecado:

¹⁴¹ Al respecto cf. A. M. Fernández (1992, pp. 141-169).

¹⁴² San Jerónimo considera al matrimonio como algo legítimo, querido y bendecido por Dios, pero en definitiva fruto del pecado. Bastan sus propias palabras para entender por dónde va el razonamiento: “... Guarda la virginidad con que naciste y di: *Vuelve, ¡oh alma mía!, a tu descanso*. Y para que comprendas que la virginidad es propia de la naturaleza y el matrimonio vino después del pecado, mira cómo la carne por naturaleza es virgen, y por el matrimonio devuelve en su fruto lo que perdió en la raíz. (...)” (San Jerónimo, en F. de B. Vizmanos, 1949, p. 789) Significativo el hecho, que unos párrafos más adelante el motivo de honra sea el nacimiento de “las vírgenes” y no ya el de la “carne que por naturaleza es virgen”, como acaba de argumentar: “Alabo, sin embargo, las bodas y el matrimonio en cuanto que de ellas nacen las vírgenes; (...) Honramos mucho más el matrimonio cuando amamos más lo que de él nace.” (San Jerónimo, en F. de B. Vizmanos, 1949, p. 790).

No quisiera que cayese sobre ti la misma sentencia que cayó sobre la humanidad condenada en el paraíso: *con dolor y angustias parirás los hijos, mujer* (ésta no es mi ley) *y estarás bajo la potestad de tu marido*. Esté sujeta a su marido la que no es esposa de Cristo; ése es precisamente el fin del matrimonio: *Infaliblemente morirás*. Mis intenciones prescinden hasta del sexo. Tengan las bodas sus tiempos y sus títulos. Para mí la virginidad es una consagración en María y en Cristo. (San Jerónimo, *Epístola XVIII*, en F. de B. Vizmanos, 1949, p. 788)

Y alguno me dirá: “¿Te atreves a censurar el matrimonio, que ha sido bendecido por el Señor? No es censurar el matrimonio posponerlo a la virginidad. Nadie compara el bien con el mal. Alégrese en buena hora las casadas, pues tiene el segundo lugar después de las vírgenes en el reino de Dios. *Creced y multiplicaos y llenad la tierra*; crezca y se multiplique el que ha de llenar la tierra (...) (San Jerónimo, *Epístola XIX*, en F. de B. Vizmanos, p. 788)

8.2.3.2.4. San Juan Crisóstomo, Joviniano y Julián de Eclana

En este contexto cabe destacar, por contraste, otras dos posturas. Por un lado, tenemos la de otro Padre de la Iglesia oriental, San Juan Crisóstomo; y por otro, la de dos disidentes ambos de lengua latina, Joviniano y Julián de Eclana (cf. Martínez Ruiz, 2003, p. 158-162), quienes abiertamente disputarán en torno a estos temas con Jerónimo y Agustín.

San Juan Crisóstomo enmarca al matrimonio en el plan divino del Creador como una institución querida y sustentada por Dios, ofreciéndole una viva coloración religiosa, dibujando con nitidez su dimensión moral y su carácter de signo sagrado, aún cuando todavía a fines del siglo IV, no se encontraba constituido ni como sacramento en sentido estricto ni tampoco

como institución cristiana.¹⁴³ Sin embargo, incluso otorgando a través de este marco un importante espacio en el proyecto de Dios a la sexualidad conyugal y a la atracción entre los sexos, claramente Juan Crisóstomo sigue considerando al matrimonio como una forma de vida inferior a la de la virginidad. Inferior a la virginidad, pero también misterio que expresa la unión mística entre Cristo y la Iglesia.

Por su parte, Joviniano “negó rotundamente las pretensiones del monaquismo de reconocer un mérito especial a la profesión de la virginidad y al ayuno, subrayando el primado de la gracia bautismal para todos los cristianos” (Martínez Ruiz, 2003, p. 158). Tal intento de equiparar el matrimonio con la virginidad denotará el refuerzo de la reflexión doctrinal de la ortodoxia. Pamaquio, San Ambrosio y San Jerónimo se levantarán explícitamente reaccionando contra Joviniano. Como señala C. Martínez Ruiz (2003, p. 159), la conclusión de Jerónimo será perentoria: “Aquí no hay término medio: o se sigue mi opinión o se sigue la de Joviniano.”¹⁴⁴

¹⁴³ Cf. M. J. Zamora, *Introducción*, en Juan Crisóstomo, (2001, pp. 7- 41, 29).

¹⁴⁴ Sentencia que será confirmada una y otra vez a lo largo del tiempo. Estamos ante una disputa sintomática, su prolongada repercusión lo demuestra. “La ira de los Padres se extenderá hasta los teólogos medievales, quienes sufragarán interrumpida y unánimemente la opinión de Jerónimo, hasta que el Concilio de Trento, en el siglo XVI, termine por anatematizar explícitamente la opinión de Joviniano” (p. 159) y canonizar la de Jerónimo: “Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio, sea anatema.” (Concilio de Trento, § XXIV, 11/12/ 1563, *canon 10*, en Denzinger, 1963, p. 980)

8.2.3.2.5. San Agustín

San Agustín, con sus dos libros *De bono coniugali* y su tratado de *De virginitate* responde también a la disputa entablada con Joviniano, exponiendo su doctrina de los tres “bienes” del matrimonio (la descendencia, la fidelidad y el sacramento) y la absoluta ordenación de la sexualidad a la procreación (Martínez Ruiz, 2003, p. 159). En su controversia con Julián de Eclana -el otro de los disidentes que hemos nombrado y que será quien además de rechazar la condena al pelagianismo, acuse formalmente a Agustín de negar la bondad intrínseca, tanto del matrimonio como de la sexualidad humana- Agustín desarrollará “la idea de que la sexualidad (identificada definitivamente con el término *conscupiscentia*) es siempre y en todos los sentidos un mal, incluso cuando se la vive en el matrimonio y de modo ‘correcto’, es decir, con un fin procreativo” (Martínez Ruiz, 2003, p. 161).¹⁴⁵

Estas controversias suscitadas en el mundo occidental durante cuatro siglos en torno a la sexualidad, harán que los Padres de lengua latina se vean mucho más proclives a exaltar la virginidad y la continencia, que los de la lengua griega. No en vano, tal como destaca C. Martínez Ruiz (2003), será en Occidente donde se termine por definir el celibato eclesiástico (en el Concilio de Elvira, en los años 300-306). Efectivamente, hacia el siglo IV “el hombre

¹⁴⁵ Al respecto cf. también los artículos de C. Morano, 1999 y 2003.

occidental comenzó a comprender y a practicar el sexo y su mundo desde una valorización negativa, desde una condena generalizada del erotismo y desde una rígida reglamentación del modo de vivirlo” (p. 157).¹⁴⁶

Un modo de comprender y vivir la sexualidad que si bien se vincula indirectamente con las formas más antiguas del encratismo en Oriente –en Palestina con los esenios, en Egipto con los terapeutas y en Grecia con el cinismo y con el platonismo tardío–, en última instancia, pareciera depender de la traducción e interpretación hecha por Jerónimo y Agustín de los dos relatos mitológicos empleados en el Génesis para explicar la creación del varón y de la mujer. Tal interpretación desde entonces atravesará, con toda su fuerza y todas sus consecuencias, la doctrina y las prácticas eclesiales. Consecuentemente, de esta forma, se fue dando la transformación de lo que en su origen fue una tendencia minoritaria, el celibato, en el comportamiento “normativo” para la mayoría. Comportamiento que progresivamente fue provisto “de un marco conceptual y de un control social e ideológico riguroso, ejercido por la Iglesia y el poder laico a su servicio” (Martínez Ruiz, 2003, pp. 157-158).

¹⁴⁶ Tal como explica C. Martínez Ruiz, numerosos estudios, tales como los de los conducidos por Paúl Veyne, Jacques Le Goff, Georges Duby y Michel Foucault, muestran cómo la justificación trascendente de la sexualidad, fundada en la Sagrada Escritura y en la Teología, con la exégesis del Génesis, la interpretación del pecado original, el magisterio de Pablo y la elaboración patrística resultó determinante en este sentido.

Evidentemente, del siglo IV al XVI, transcurren doce largos siglos, toda la Edad Media, los cuales de ninguna manera pueden ser simplificados, pero cuyo análisis, sin duda, excede nuestras posibilidades y los objetivos del presente trabajo. En lo que se refiere al tema que nos ocupa, aun pudiéndose reconocer claramente el predominio de este *ethos* cristalizado en el siglo IV, también puede constatarse el surgimiento de numerosos fenómenos de resistencia, refracción, reinterpretación, oposición y fractura, de naturaleza y destinos diversos.¹⁴⁷ Pero ello no obsta para que en el siglo XVI, tal como ya hemos visto, el Concilio de Trento asuma y canonicé esta concepción de la sexualidad y el matrimonio, que por otro lado es la que claramente conformaba el imaginario social de Castilla en el siglo XVI, tal como veremos a continuación.

8.2.3.2.6. La “mística nupcial”

Como ya hemos indicado, el desarrollo del símbolo nupcial que Teresa hace en las *Moradas* y las *Meditaciones sobre los Cantares*, se inscribe, junto con el

¹⁴⁷ Cf. C. Martínez Ruiz (2003, pp. 180-181), donde se refiere como ejemplos de estos movimientos de resistencia “desde la osada reacción del monje Joviniano, hasta la experimentación de comunidades mixtas laicas y monásticas en el siglo XII, o las entusiastas exploraciones sexuales de la secta *Spiritus Libertatis* en el siglo XIII, los primeros en practicar el ‘Amor libre’, (...) En casi todos los casos, sin embargo, se trató de experiencias puntuales, vinculadas a un grupo humano siempre pequeño con relación al todo cuya unidad espiritual se custodiaba con recelo...” O bien el Renacimiento que Occidente experimenta a partir del siglo XII con el “descubrimiento” de ciertas realidades fundamentales como la naturaleza, la interioridad, el amor y la historia, que “renovaron eficazmente la civilización occidental y sus estructuras en el siglo XIII”

Cántico de Juan de la Cruz, como uno de los puntos culminantes de la tradición occidental de la “mística nupcial”. Tal tradición, nacida de la interpretación psicológica del *Cantar de los Cantares* propuesta por Orígenes y sintetizada en Occidente por Bernardo de Claraval, utiliza el símbolo del matrimonio espiritual para expresar las relaciones espirituales del hombre, todo hombre, con Dios.¹⁴⁸ Sin embargo, dado el proceso que acabamos de analizar, en ella se superponen habitualmente, como aquello que ha sido *naturalizado*, el supuesto de que la *esposa* es en realidad una virgen, tal como aparece claramente en toda la obra de Teresa. Así como reclama explícitamente la inclusión de las mujeres, “que tampoco nos hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor” (MC I 9), también puede escucharse en muchos pasajes de su obra el reclamo del derecho que todos tienen de gozar las riquezas del Señor. Sin embargo, en su discurso, de forma totalmente *naturalizada* y por tanto no necesariamente explicitada, la esposa es siempre una virgen.

8.3. La institución matrimonial en la España del siglo XVI

8.3.1. El dispositivo de feminización definitorio de la mujer moderna

Ciertamente, la mirada crítica que supone la indagación histórica desde

¹⁴⁸ Al respecto cf. supra Capítulo 4.1. donde a partir de un texto de L. Beirnaert (1969b) se discute este asunto.

la perspectiva de género, implica recurrir a análisis de las fuentes. Para ello el contexto histórico discursivo constituye una herramienta necesaria a fin de analizar formaciones de género concretas, construidas mediante procesos sociales en los que se dan intercambios de significados religiosos y políticos que se despliegan en el orden social, institucional y material.¹⁴⁹ Desde este punto de vista, J. Varela (1997, pp. 165-212), en su genealogía de la mujer burguesa europea,¹⁵⁰ arroja luz sobre el momento donde arranca el confinamiento de las mujeres a lo privado y la redefinición del desequilibrio entre los sexos. Dicha genealogía sitúa en el discurso de humanistas como Vives y Erasmo la formación del dispositivo de feminización. Dispositivo que dio como resultado una identidad y unos estilos de vida ‘femeninos’ y que, según muestra J. Varela, se fueron desarrollando en las interdependencias que se dieron entre el proceso de expulsión de las mujeres, tanto del trabajo reglado de las corporaciones,¹⁵¹ en el caso de las clases populares, como de las

¹⁴⁹ El contexto discursivo es, como indica L. Luna (2002), el escenario en el que actúan las significaciones de género entre múltiples decorados formados por las prácticas discursivas. El contexto histórico “ya está en el texto” e interesa en la medida en que proporciona recursos para la producción de significados que el texto revela. En el contexto no hay una determinación del texto, sino que se produce un “proceso simbolizador” en el que el primero ilumina el segundo, en el cual el texto produce significados con recursos del contexto.

¹⁵⁰ Cf. también, J. Varela y F. Álvarez-Uriá (1997); L. Luna (2002); C. Gómez Bueno (2001a, pp. 27-52, 2001b, pp. 123-140).

¹⁵¹ A partir del siglo XII el trabajo comienza a ser definido progresivamente como una actividad que recibe a cambio una paga; a partir del siglo XIII ya están organizadas las asociaciones y hermandades por oficios. Pero en el siglo XIV reyes, nobles y altos funcionarios monopolizaban ya el comercio, invirtiendo en nuevas empresas patrimoniales que requerían nueva mano de obra y rompían con la estructura jurídica de las antiguas corporaciones profesionales. En este contexto, se desarrolla una burguesía rica, formada por comerciantes y

universidades cristiano-escolásticas, en el caso de las mujeres burguesas;¹⁵² la institucionalización de la prostitución;¹⁵³ la institucionalización, en Occidente, del matrimonio cristiano monogámico e indisoluble y la labor de los

manufactureros, que consigue participar en el gobierno económico y también político (mediante pactos con los reyes, la Iglesia o contra ellos). Más adelante los profesionales: notarios, jueces, abogados y físicos (médicos) se unen a esta burguesía contribuyendo con sus saberes al desarrollo administrativo de las ciudades con una jurisdicción propia dotados de un nuevo derecho diferente al feudal. “El derecho de las ciudades confirió a muchas mujeres, en un principio, especialmente si estaban casadas, el derecho a la libre disposición de su patrimonio conyugal, así como la facultad de efectuar transacciones financieras, pero esta autonomía decayó en el siglo XIV, cuando las leyes las sometieron más estrictamente a la autoridad del marido. Parecen existir indicios de que un proceso en cierta medida paralelo afectó a aquellas mujeres que se dedicaban a lo que hoy denominamos profesiones liberales y que, en la época, eran ocupaciones que se aprendían en la práctica. Físicas, cirujanas, barberas y comadronas, por ejemplo, ejercieron su profesión y algunas llegaron a adquirir fama y fortuna. Pero, con el nacimiento y la expansión de las universidades, se reorganizaron y jerarquizaron los saberes al tiempo que se masculinizaron las profesiones y se estableció la diferencia entre el trabajo manual que se desvalorizó y, el trabajo intelectual, que se revalorizó” (J. Varela, 1997, p. 106).

¹⁵² En el siglo XIII parte de los Estudios Generales, a los que habían tenido acceso mujeres de la burguesía, pasan a denominarse “universidades” abriéndose el paso a las nascentes profesiones liberales. Las universidades de París y la de Bolonia representan los dos modelos entonces existentes: universidades cristiano-escolásticas y universidades provenientes de los Estudios Generales no ligadas directamente a la Iglesia. A través de diversas “tecnologías blandas”, tal como muestra Julia Varela, las mujeres van siendo progresivamente expulsadas de las universidades cristianas-escolásticas, privadas en primer lugar de los saberes y negándosele finalmente su propia capacidad para pensar, reduciendo las posibilidades de su vida a los roles de esposa, madre, prostituta o religiosa.

¹⁵³ Julia Varela, en sus dos obras citadas, apoyándose en trabajos tales como el de Jacques Rossiaud (1986) que sitúan claramente la institucionalización de la prostitución en Europa Occidental a finales de la Edad Media, cuestiona la idea tan extendida según la cual la prostitución sería el oficio más antiguo del mundo. En realidad, tal institucionalización se halla en íntima dependencia con la emergencia de la sociedad en la que el trabajo protegido de las corporaciones aparece como el reverso de la condición salarial. De esta forma las prostitutas constituyeron “uno de los primeros colectivos de asalariados que, puesto que no contaban con hermandades, tuvieron que someterse a ciertas normas profesionales impuestas, en este caso, por los dueños de los prostíbulos, es decir, por las autoridades reales, religiosa y municipales.” (Varela & Álvarez-Uría, 1997, p. 90) La prostitución y la imposición del matrimonio indisoluble serían, además, según este análisis, dos caras de la misma estrategia y puesta en marcha de los dispositivos tanto de feminización como de naturalización de la relación entre prostitución y pobreza.

eclesiásticos contrarreformistas.¹⁵⁴ Tal proceso muestra de forma evidente la interrelación del género con la clase social. A través de alianzas y juegos de poder-saber, las mujeres de clase noble obtuvieron privilegios de tipo cultural frente a las mujeres de clases inferiores que fueron marginadas y despojadas de sus saberes.¹⁵⁵

Si bien este dispositivo de feminización constituye el elemento definitorio de la mujer moderna, en el siglo XII europeo se sitúa, según el análisis de Varela, el inicio de una nueva jerarquización entre los sexos relacionado con el cambio en las relaciones de parentesco que se da en ese entonces. Como señalan J. Varela y F. Álvarez-Uría (1997, p. 79), hasta el siglo XII coexistieron diferentes formas de relación entre los sexos, ligadas a pervivencias del derecho romano y de viejas costumbres germánicas. La alta nobleza, los reyes, príncipes y señores, se servían libremente del matrimonio, tenían esposas y amigas y se divorciaban con frecuencia. Entre los nobles el parentesco se vivía de un modo horizontal. Se trataba de un tipo de relación

¹⁵⁴ Evidentemente, afirma Julia Varela, siguiendo a Duby (1982), a la Iglesia le importaba especialmente el control de las relaciones de parentesco puesto que al marcar las reglas que presidían las alianzas y distinguir entre relaciones lícitas e ilícitas, intervenía en las bases mismas de la reorganización social.

¹⁵⁵ En definitiva, Varela (1997, pp. 165-211) muestra cómo los procesos de subjetivación femenina se dieron a través de diversos tipos de tecnologías según la clase social de las mujeres. Hubo “tecnologías blandas” para las mujeres de la nobleza y burguesas, las cuales eran alejadas de la política, pero acercadas a la nueva cultura; y “tecnologías duras” (la Inquisición o las casas de prostitución) dirigidas a las “malas mujeres”, contrapunto de la “perfecta casada”, representadas por las brujas y las prostitutas, todas ellas provenientes de clases populares y a quienes se despojó de todo saber.

llamada *cognatio*, en la cual parientes de dos o tres generaciones formaban un grupo de alianza en el que mujeres y hombres estaban en el mismo plano, se repartían a partes iguales las propiedades, y elegían, en caso de sucesión de un reino o principado, al miembro de la estirpe que se consideraba más idóneo. Pero, poco a poco, se fue imponiendo un orden vertical y la *cognatio* terminó siendo sustituida por la *agnatio*, en la cual los hombres se convirtieron en los únicos transmisores de la herencia. De este modo, precisamente cuando la Iglesia empezaba a imponer el matrimonio monogámico indisoluble y cuando se configuraban los señoríos como nuevo sistema de dominación, se terminó de instaurar el linaje, con sus pompas y genealogías,¹⁵⁶ que tanto preocuparía a los contemporáneos de Teresa y a ella misma.

El discurso humanista sería, entonces, desde esta perspectiva, tal como subraya L. Luna (2002), la rejilla categorial en la que el matrimonio es uno de los conceptos que dan significado a la nueva relación entre los sexos; constituyendo el matrimonio monogámico indisoluble, dictado por el Concilio de Trento, un “anclaje clave” de dicho dispositivo de feminización para la “naturalización del desequilibrio entre los sexos.”¹⁵⁷

Evidentemente estas afirmaciones de Varela, hechas desde su crítica

¹⁵⁶ Cf. Gómez Bueno (2001a); Burguière et al. (1988, pp. 295-322); Duby & Perrot (Dir.) (1991); J. Gaudemet (1993).

¹⁵⁷ Cf. J. Varela (1997, pp. 165-212); L. Luna (2002).

foucaultiana-feminista de la historia, han de suscitar intensos debates en torno a si la instauración del matrimonio monogámico fue cristalización del sometimiento de la mujer o un paso fundamental en su emancipación. Multiplicidad de datos y sólidos argumentos acompañan de hecho ambas interpretaciones de la historia. La atenta consideración de las mismas, que, sin duda, las matiza mutuamente, exige introducirnos en un debate que excede, desde todo punto de vista, las posibilidades del presente trabajo. Aquí, simplemente, podemos dar cuenta de la existencia de ambas interpretaciones del mismo hecho, asumiendo, si bien no incondicionalmente, sino desde una mirada que se deja interpelar por los matices que le otorga la otra interpretación, las tesis propuestas y fundamentadas por Julia Varela. En particular, creemos importante destacar la importancia otorgada por las declaraciones del Concilio al consentimiento mutuo como elemento definitorio del matrimonio. Hito, sin duda, histórico, porque hasta entonces no era necesario el consentimiento de la mujer. En Grecia, claramente tal consentimiento no era necesario, puesto que la mujer no era considerada ciudadana libre, sino hija o esposa de un ciudadano.

8.3.2. El amor cortés, su significado en las relaciones entre los sexos

En el siglo XII, ligado a los nuevos modos de vida cortesanos, surge el amor cortés, el cual junto con la prostitución, según han mostrado los estudios de Duby, formaba parte de la misma lógica que el matrimonio. “El amor cortés

y la prostitución, al definir los límites y el exterior de la vida ordenada, marcaban con fuertes trazos el perímetro de lo permitido y de lo tolerado, de lo canónico, por lo que contribuían a afianzar el matrimonio indisoluble.” (Varela & Álvarez-Uría, 1997, p. 82).¹⁵⁸ Al menos desde el punto de vista simbólico, y a pesar de todas las observaciones que podrían hacerse al respecto,¹⁵⁹ el amor cortés supuso un cambio importante en las relaciones entre los sexos y contribuyó al mayor equilibrio de poder que comenzó a instaurarse en el siglo XIV. Frente a la Dama de los cátaros y trovadores, la Iglesia lanza la figura de la Virgen María, propagando el culto mariano, el cual obligó a una redefinición de la doctrina referente al matrimonio. Efectivamente, el Concilio de Letrán, del año 649, había proclamado la virginidad perpetua de María:

Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad por madre de Dios a la santa y siempre Virgen María, como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo propia y verdaderamente, que antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente le engendró, permaneciendo ella, aun después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado [v. 218]. (D-256 Can. 3)

Ahora bien, el hecho de afirmar que María permaneció virgen, implica

¹⁵⁸ Estos límites de la vida ordenada, indexados bajo el signo de la marginalidad y de excepcionalidad fueron permitidos, y en ciertos casos, promovidos por la Iglesia medieval.

¹⁵⁹ Sin embargo, desde nuestro punto de vista, el amor cortés sigue preso de los esquemas sexistas, reforzando los estereotipos de género y la idealización del eterno femenino, aunque en este caso se trate no ya de la mujer-madre y esposa, sí de una mujer amante, con quien puede establecerse una relación de par.

que aunque estuvo casada con José entre ellos no existió unión carnal. Por tanto, el matrimonio tiene que poder determinarse por la presencia o ausencia de otro elemento diferente a la unión sexual carnal. De aquí surgirá una polémica que se extenderá a lo largo de todos estos siglos, acerca de si era el consentimiento verbal o la *copula carnalis* lo que otorgaba validez al matrimonio. Graciano, cuya postura será asumida y defendida por la escuela jurídica de Bolonia, sostiene que el mutuo consentimiento no basta para constituir el matrimonio, sino que para que se dé el matrimonio pleno tiene que añadirse la *cupula carnalis*. En consecuencia, Graciano declara que María, siempre virgen, no fue, en realidad esposa (*coniux*) de José.¹⁶⁰ En cambio, Pedro Lombardo, cuya doctrina se impondrá en la Universidad de París, considera el matrimonio como una sociedad en la cual sólo se entra por un acto de voluntad, por tanto, el consentimiento mutuo es el elemento esencial y suficiente para la constitución del matrimonio.¹⁶¹ Desde el momento que los esposos (*sponsi*) han dado el mutuo consentimiento, queda formado entre ellos el vínculo matrimonial. Son verdaderos casados (*coniuges*), sin necesidad de que sea consumada la *cupula carnalis*. De donde surgen dos importantes consecuencias. En primer lugar, en lo que hace a su naturaleza, del matrimonio rato, pero no consumado, es absolutamente indisoluble. En

¹⁶⁰ Cf. Gracianum, *Decretum*, pars II, causa 27, q.2, dictum post. C. 29.

¹⁶¹ *Efficiens autem causa matrimonii est consensus, non quilibet, sed per verba expresus, nec de futuro sed de prasenti* (P. Lombardo, *Sentencias*, IV, d. 27, c.3)

segundo lugar, el de María y José, sin haberse unido sexualmente, sí han constituido un verdadero matrimonio.

A fines del siglo XII y principios del XIII aparecerá una teoría única, cuyo principal autor es el papa Alejandro III (1159-1181), que más que una síntesis es una solución de compromiso entre las tesis de los teólogos y los canonistas pontificios. Dicha teoría, introducida en la legislación canónica a través de los *decretales*, es la que se mantiene vigente en el actual *Derecho Canónico* y afirma que el consentimiento mutuo es lo que constituye el matrimonio, pero la indisolubilidad absoluta se la confiere la *cupula carnalis*, la cual no pertenece a su esencia, pero sí a su integridad.

8.3.3. El Concilio de Trento y la institución del matrimonio como sacramento

El Concilio de Trento, en su sesión VII del 3 de marzo de 1547, declara que el matrimonio es uno de los siete sacramentos instituidos por Cristo, quedando, así, sentados los principios de la dogmática del sacramento: su institución divina, la indisolubilidad y monogamia que son sus propiedades esenciales, y la comunicación de la gracia que confirma la indisolubilidad. Esta doctrina será completada mediante el Decreto *Tametsi* producto de la sesión XXIV del 11 de noviembre de 1563, donde se declara como condición de *validez* del matrimonio el hecho de que se haya celebrado formal y públicamente en presencia de un sacerdote y otros testigos.

Desde el siglo V en que los Visigodos se instauran en la Península Ibérica hasta 1564, las legislaciones civiles de la Península se acomodaban a lo prescripto por la Iglesia, sin que el poder temporal deje de legislar sobre todo lo relativo al matrimonio. En esta legislación podemos encontrar fundidos los elementos propios tanto del cristianismo (leyes de la Iglesia), como del mundo germano (Fueros municipales), como también de los romanos¹⁶² (como puede verse en *Las Partidas* de Alfonso el Sabio), hebreos y árabes. En 1564, Felipe II declara rey del Reino lo dispuesto por el Concilio de Trento. De este modo hasta 1870, en que se publica “de la Ley de Matrimonio civil en España”, la legislación relativa al matrimonio fue la eclesial.

En lo que respecta a nuestro tema, es claro que todas estas cuestiones relativas al matrimonio, forman parte de la realidad cultural o socio-histórica en la que vive Teresa y por tanto del conjunto de las significaciones imaginarias sociales que constituyen el horizonte simbólico de su contexto histórico discursivo. Significaciones imaginarias que hemos de tener en cuenta para comprender la dinámica psíquica inconsciente que subyace en la experiencia y relato de Teresa, puesto que, como afirma C. Castoriadis (1997,

¹⁶² “En el mundo romano se dieron, sucesivamente, tres formas de celebrar el matrimonio. La ‘confarreatio’ (con pastel nupcial), la forma más antigua, incluía ceremonias de carácter jurídico y religioso. En la época imperial apenas se daba este tipo de unión. El modo corriente de contraer matrimonio era la ‘coemptio’, rito que simbolizaba la compra de la esposa, y el ‘usus’ (uso), simple cohabitación tras el mutuo consentimiento matrimonial.” (Pedrosa, Navarro, Lázaro & Sastre, 1999, ¶ 46)

p. 9), las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la psique de los individuos.”

A través de las prácticas y prescripciones respecto a la vida conyugal, como también del análisis etimológico y del uso del lenguaje (cf. Apéndice B), hemos podido aproximarnos al proceso por el cual la sociedad fue creando, y a la vez recibiendo como lo dado, la figura histórica de la institución matrimonial tal como se dio en el Occidente cristiano. Como señala C. Castoriadis (1993a, p.16),

Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales son creaciones del imaginario radical, del imaginario social instituyente, la capacidad creadora de la colectividad anónima, tal como se manifiesta claramente, por ejemplo, en y por la creación del lenguaje, las formas de familia, las costumbres, las ideas, etc. La colectividad no puede existir sino como instituida. Sus instituciones son, cada vez, su propia creación, pero casi siempre, una vez creadas, aparecen a las colectividades como dadas (por los ancestros, los dioses, Dios, la naturaleza, la Razón, las leyes de la historia, los mecanismos de la competencia, etc.). Devienen fijas, rígidas, sagradas. Crean así una “representación” del mundo, incluida la sociedad misma y su lugar en ese mundo: pero esto no es un *constructum* intelectual; va parejo con la creación del *impulso* de la sociedad considerada (una intención global, por así decir) y un humor o *Stimmung* específico –un afecto o una nebulosa de afectos que embeben la totalidad de la vida social.

Capítulo 9. El texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús

El texto elegido¹⁶³ llega a nosotros luego de muchas vicisitudes. Los datos que presentaremos a continuación surgen de la crítica interna del libro, así como de la documentación recogida de las declaraciones de los testigos en los Procesos de Beatificación y Canonización de Teresa.¹⁶⁴ A continuación, consideraremos tres aspectos del mismo: 1º las redacciones realizadas por Teresa, 2º las transcripciones o copias manuscritas del o los textos originales realizadas en los distintos monasterios y 3º las ediciones posteriores del texto.

9.1. Redacciones hechas por Teresa

Según se afirma en la nota introductoria al texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* de la edición de la BAC, el libro fue redactado varias veces, al menos dos,¹⁶⁵ por consejo y bajo obediencia de algún confesor, probablemente del P. Domingo Báñez que es el que lo aprueba en el año 1575. La primera vez, fue escrito en el monasterio de San José de Ávila, entre 1566 y 1567; y la

¹⁶³ El texto que utilizaremos como fuente para nuestro trabajo, de fácil acceso, a medida que avancemos en nuestro análisis, lo iremos presentando y transcribiendo casi en su totalidad.

¹⁶⁴ Cfr. *Las introducciones a las Meditaciones sobre los Cantares* hechas por Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm. (1977) en la edición manual de la BAC, de las *Obras Completas de Santa Teresa* y por D. de Pablo Maroto (1997a), en su edición de este libro publicada en la Editorial Espiritualidad; S. Ros García (1997b); M. Moulthon Altamiranda (1999-2000); T. Álvarez (2001, pp. 249-266); A. Más Arrondo (1997, pp. 81-134)

¹⁶⁵ El análisis de los restos de las cuatro copias que se conservan permiten pensar que Teresa pudo, entre estos años, haber realizado al menos otras dos redacciones de este mismo texto.

última, sobre el año 1574, al dejar el priorato de la Encarnación y volver a San José.¹⁶⁶

En el año 1580 Teresa misma -de acuerdo al criterio del P. Diego de Yanguas, quien consideraba que no era justo que una mujer escribiese sobre la Escritura, y menos aún sobre los *Cantares*-¹⁶⁷ le ordena a Isabel de Santo Domingo que quemase el “libro que tenía escrito sobre los *Cantares*”.¹⁶⁸ Dicha

¹⁶⁶ Para la discusión sobre las posibles fechas y lugares de redacción cf. D. De Pablo Maroto (1997, p. 62) y T. Álvarez (2001, pp. 252-253). La primera redacción de las *Meditaciones* no pudo ser hecha antes de 1566. Ya en el MC 3, 6 Teresa se refiere a la muerte de A. de Cordobilla, acaecida el 28 de octubre de 1566. Así mismo, en MC 7,2 glosando el texto bíblico “sostenedme con flores..., porque desfallezco de mal de amores” (Cant. 2,5), Teresa se refiere expresamente a la experiencia vivida por ella en Salamanca, en la Pascua 1571, al escuchar cantar las estrofas de *Veante mis ojos* a Isabel de Jesús, novicia en ese entonces en las Carmelitas de Salamanca (CC 13, 1). Y, evidentemente, tiene que haberse terminado la redacción definitiva antes de 1575, ya que en una carta del 28/08/1575 Teresa hace alusión a las copias de este libro cuyo manuscrito ya ha sido quemado: “¿Por qué no me dice si ha dado por bueno el libro pequeño quien dijo lo estaba el grande? Hágame señalar lo que se ha de quitar, que harto me he holgado no se hayan quemado, y me holgaría mucho si el grande se quedase para cuando...” (C 86, 17). Cf., también, nota siguiente.

¹⁶⁷ “La Excelentísima Señora Doña María Enríquez de Toledo y Colona, Duquesa de Alba, estando viuda, y retirada en el Monasterio de N. Señora de Laura, que fundó en Valladolid, depuso así al Artículo 80, de las Informaciones de aquella Ciudad: Dixo... ‘Que lo que escribió la dicha Madre sobre los CANTARES, lo tiene en su poder, y es muy espiritual Doctrina, y que esta Copia la escondieron en el Convento de Alba, y la dieron á S. Exc. cuando el P.M. Yanguas mandó las recogiese todas, y quemase, no por malo, sino por no le parecer decente, que una Mujer, aunque tal, declarase los CANTARES.’ (Copia Manuscrita de los Conceptos del Amor de Dios, ms 1400).

¹⁶⁸ Como ella misma, Isabel de Santo Domingo, declara: “Mientras se trataba de esto y, como digo, estaban en estas contradicciones tan en calma, como se temió la sierva de Dios no añadir más leña al fuego, otro libro que tenía escrito sobre los *Cantares* y nos los había dejado a guardar en el monasterio de Segovia y estaba sellado porque no se usase hasta verse ella vuelta de aquella fundación (la de Sevilla), y algunas personas lo habían leído así a cuadernos, y eran muy regaladas cosas entre Dios y el alma traída a la oración y contemplación y unión del alma con Dios, algunas cosas hay en el libro de las *Moradas* que escribió ella después de éste que me envió a mandar se le quemase, y con tal mandato, que no pude hacer otra cosa. Esto creo yo fue para ella también harta mortificación hacerlo, mas como veía tantos escándalos, también decía algunas veces era menester huirlos, y no me espanto hiciese esto, porque de sólo oír decir algunos escribía declaraciones sobre los *Cantares*, parece se ofendían otros. Después acá les ha pesado se rompiesen, mas ella se tendrá el premio de nuestro Señor

orden comprendía, también, todas las copias manuscritas que, por ese entonces circulaban en los diferentes monasterios reformados.¹⁶⁹

9.2. Transcripciones o copias manuscritas de los originales

A pesar de la orden expresa de Teresa de que estas copias también fueran quemadas,¹⁷⁰ en algunos monasterios se guardaron celosamente las transcripciones que tenían, de manera tal que hoy se conservan en la Biblioteca Nacional de Madrid (ms 1.400) cuatro copias de este escrito teresiano hechas por el P. Manuel de Santa María: 1) la copia de las Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes¹⁷¹ (fue la aprobada por el P. Báñez el 10 de junio de 1575);¹⁷² 2) la de los Carmelitas Descalzos de Baeza; 3) la de los Carmelitas

del tiempo que empleó en escribirlo... y había circunstancias muy para dar pena aún para hombres, cuánto más mujer y verse amenazar con la Inquisición tantas veces. Así me escribió en este tiempo como la amenazaban con esto" (citado en Más Arrondo, 1997, p. 98).

¹⁶⁹ A partir del siglo XV el uso de la imprenta se va imponiendo progresivamente en Europa. Sin embargo, se conserva la práctica de la copia manuscrita por distintos motivos, entre otros para la difusión rápida de los textos entre un círculo restringido de lectores. Así sucedía con los textos de Teresa, una vez que ella los escribía, inmediatamente se realizaban copias manuscritas y éstas se expandían fundamentalmente entre los monasterios reformados.

¹⁷⁰ Teresa manda quemar el manuscrito y sus copias, pero eso no quita que en una carta del 28 de agosto de 1575, a la M. María Bautista, claramente expresará su alegría por tal desobediencia: "¿Por qué no me dice si ha dado por bueno el libro pequeño (*Meditaciones sobre los Cantares*) quien (el P. Domingo Báñez) dijo lo estaba el grande (el libro de la Vida)? Hágame señalar lo que se ha de quitar, que harto me he holgado no se hayan quemado" (C 86, 17).

¹⁷¹ Esta es la copia que se conserva más completa. Como acabamos de ver, las Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes al recibir la orden de quemar los escritos de Teresa sobre los *Cantares*, la entregaron a la duquesa de Alba para que ella la custodiara.

¹⁷² "Esta es una consideración de Teresa de Jesús. No e hallado en ella cosa q me ofenda. Fr. Domingo Báñez", escrito al margen de la misma según consta en la edición de la BAC. En el ms. 1.400 de la Biblioteca Nacional de Madrid se puede cotejar tal nota y ver la otra escrita al margen del texto en la cual el copista deja constancia de que se trata de la letra del

Descalzos del Desierto de las Nieves; 4) la de las Carmelitas Descalzas de Consuegra.

Antes de considerar las ediciones del texto que se han hecho a partir de estas copias, nos interesa destacar que dado su carácter manual, toda copia manuscrita tiene una estructura abierta. En efecto, como señala Fernando Bouza (2006), al copiar a mano un texto se pueden eliminar partes o introducir nuevas según el gusto, la necesidad o, por qué no también, la distracción del copista. Así, pues, una copia puede ser considerada como un texto nuevo en el que se unen partes que provienen de textos diversos o se eliminan algunas cláusulas.

9.3. Ediciones del texto realizadas a partir de estas copias manuscritas

Al respecto hemos de destacar, ante todo, que en la edición príncipe de los escritos de los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes Carmelitas Descalzos de la primera regla, realizada en Salamanca en el año 1588 por Fray Luis de León no se incluye el libro al que nos estamos refiriendo. El mismo permanece desconocido hasta el

Padre Báñez: "Hallase esta expresión de letra del P. M. Bañes en la margen de esta prima llana". Hemos de valorar aquí, tal como destaca S. Ros García en *Santa Teresa y su condición de mujer* (1997b, p. 74), siguiendo a F. Márquez Villanueva (1983, pp. 355-379), la valentía intelectual del P. Báñez para dar su aprobación a dicho escrito año 1575, mientras Fray Luis de León permanecía en la cárcel, paradójicamente acusado, entre otros por el mismo Báñez, por haber traducido el *Cantar de los Cantares* al romance, como más adelante señalaremos (cf. notas 183 y 185).

año 1611 en que es editado por el P. Gracián en Bruselas, con el título sin duda encubridor, *Conceptos del Amor de Dios. Escritos por la Beata madre Teresa de Jesús sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón con unas anotaciones del Padre M. fray Jerónimo Graciano de la Madre de Dios Carmelitano*.¹⁷³ Esta exclusión realizada por Fray Luis de León y este encubrimiento del P. Gracián no pueden ciertamente sorprendernos si tenemos en cuenta que durante cinco años (26/3/1572-11/12/1576) el mismo Fray Luis de León acusado precisamente de ascendencia judía, de menospreciar la *Vulgata* y de traducir y comentar el *Cantar de los Cantares*, había estado prisionero en la cárcel de Valladolid por orden de la Inquisición.¹⁷⁴

A partir de esta edición del P. Gracián quedará así titulado el libro,

¹⁷³ De la edición príncipe de los Conceptos, Bruselas 1611, existen dos reproducciones facsímiles: a) Burgos 1979, por Tomás Álvarez, en la colección "Primeras ediciones Teresianas" 3, Edit. Monte Carmelo; b) en Madrid 1981, por Pedro Sainz Rodríguez, Edit. Espasa Calpe. (Cf. Introducción en Los "Conceptos del Amor de Dios").

¹⁷⁴ El 2 de diciembre de 1571 Fray Pedro Hernández, prior de Salamanca, aconsejado por Fray Bartolomé de Medina y Fray Domingo Ibáñez, entregó un escrito con diecisiete proposiciones de los tres hebraístas salmantinos Gaspar de Grajal, Martínez de Cantalapiedra y Fray Luis de León, para que el Consejo de Inquisición las vea y dé su veredicto al respecto. Nos interesa aquí, señalar solamente aquellas tres relacionadas directamente con la traducción del *Cantar de los Cantares* que F. Luis León había realizado en 1561, así como las ideas vertidas por él mismo respecto a la interpretación del poema bíblico: "El *Cantar de los Cantares* es un poema amoroso de Salomón a la hija de Faraón, y enseñar lo contrario es fútil; El *Cantar* se puede leer y explicar en la lengua vernácula; Común y normalmente se deben explicar las santas Escrituras según las explicaciones de los rabinos, y rechazar u omitir las de los escritos santos..." (A. Alcalá Galve, 1991, pp. 1-2; 2000, pp. 942-956); cf. T. Álvarez (2001, pp. 252-262); J. M. Sánchez Caro en su texto *La aventura de leer la Biblia en España* (2000), donde se explica que "las acusaciones a Fray Luis partían de una consideración estática e inmovilista del texto latino de la Biblia, de una incapacidad total para abrirse a las nuevas corrientes del humanismo, que invitaba a ponerse en contacto directo con los textos hebreo y griego, y de una interpretación abusiva del decreto del concilio tridentino sobre la autenticidad de la *Vulgata*." (p. 33).

Conceptos del Amor de Dios, a la vez que dividido en siete capítulos. En realidad, Teresa ni le dio título a este libro -cuando se refería a él lo hacía llamándolo “mis meditaciones”-, ni lo dividió en capítulos, ni le puso los epígrafes que aparecen en las ediciones contemporáneas. Según se dice en la Introducción de la edición de la BAC, los antiguos lo llamaban *Sobre los Cantares*. De esta denominación antigua, en la que se hace referencia directamente al libro de la *Biblia* sobre el que Teresa escribe en “mis meditaciones”, surge el nombre con que los editores de la BAC lo comienzan a titular: *Meditaciones sobre los Cantares*. Título que se utilizará a partir de entonces en las nuevas ediciones del mismo, aunque simultáneamente subsisten las ediciones en que se prefiera mantener *Conceptos del Amor de Dios*, nombre quizás todavía más popular -por ser el que se utilizó exclusivamente durante más de tres siglos, desde 1611 hasta el año 1954, en el que la BAC publica el Tomo II de la “nueva revisión del texto original con notas críticas”, a cargo del P. Efrén de la Madre de Dios.

El siguiente cuadro sintetiza la información que acabamos de detallar respecto a las sucesivas redacciones, copias y ediciones del texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús.

Redacciones hechas por Teresa	1566	Primera redacción de <i>Meditaciones sobre los Cantares o Conceptos del amor de Dios</i>
	1572	Otra posible redacción de <i>Meditaciones sobre los Cantares o Conceptos del amor de Dios</i>
	1573-1574	Última redacción de <i>Meditaciones sobre los Cantares o Conceptos del amor de Dios</i> .
Transcripciones o copias	1575	Copia de las Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes
		Copia de los Carmelitas Descalzos de Baeza
		Copia de los Carmelitas Descalzos del Desierto de las Nieves
		Copia de las Carmelitas Descalzas de Consuegra
Ediciones del texto a partir de las copias	1611	<i>Conceptos del Amor de Dios escritos por la Beata Madre Teresa de Jesús sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón</i> . Con unas anotaciones del P.M.FR. Geronymo Gracián de la Madre de Dios, carmelitano. En Bruselas, por Roger Velpio y Huberto Antonio, impresores.
	1613	<i>Conceptos del amor de Dios, escritos por la B. Madre Theresa de Jesus, sobre algunas palabras de los Cantares de Salomom</i> . Con unas anotaciones del P.M.F. Geronymo Gracián de la Madre de Dios Carmelitano; van añadidas en esta impresión siete meditaciones sobre el Padre. Valencia en Casa de Pedro Patricio Mey
	1940	<i>Las Moradas y Conceptos del Amor Divino</i> . D. de Pablo Maroto (Ed.) Madrid. Espasa Calpe.
	1954	<i>Obras completas. Nueva revisión del texto original con notas críticas</i> . P. Otilio del Niño Jesús, O.C.D. y Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. Tomo II. Madrid. BAC
	1962	<i>Obras completas</i> . Edición manual, preparada por Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm. Madrid. BAC
	1977	<i>Obras Completas</i> , A. Barrientos (Dir.). Madrid. Espiritualidad.
	1979	<i>Reproducción facsímil de la edición príncipe de los Conceptos</i> , preparada por Tomás Álvarez, en la colección "Primeras ediciones Teresianas" 3. Burgos. Edit. Monte Carmelo;
	1981	<i>Reproducción facsímil de la edición príncipe de los Conceptos</i> , preparada por Pedro Sainz Rodríguez. Madrid. Edit. Espasa Calpe.
	1997	<i>Meditaciones sobre los Cantares</i> , D. de Pablo Maroto (Ed.). Madrid. Espiritualidad.
	1997	<i>Obras Completas</i> , M. Herráiz (Ed.) Madrid. Sígueme

9.4. Elección del texto fuente de nuestro trabajo

Estas consideraciones imponen tomar una decisión metodológica

central. ¿Qué texto usar? A falta del manuscrito original, utilizaremos el texto de Alba de Tormes completado con fragmentos de la copia de Baeza, y que es la que habitualmente se utiliza en el mundo académico. Es así como ha procedido la edición de las *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús* de la BAC.

Evidentemente hemos consultado las otras ediciones existentes del libro que nos ocupa,¹⁷⁵ como también las cuatro copias manuscritas del original que se encuentran, según ya hemos indicado, en la Biblioteca Nacional de Madrid, sobre la base de las cuales se han preparado las sucesivas ediciones. Sin embargo, al carecer del texto original escrito directamente por Teresa de Jesús, perdemos la posibilidad de detectar importantes elementos proyectivos que podría aportarnos la grafía original.

Respecto del título se impone una aclaración. El itinerario nos ha mostrado que la obra ha recibido diversos nombres. Nosotros elegimos *Meditaciones sobre los Cantares*, que es, desde el punto de vista del contenido que encierra, altamente expresivo y doblemente polémico: en la expresión *Meditaciones sobre los Cantares* se condensan, por un lado, el nombre con el que Teresa se refería al escrito “mis meditaciones” y, por otro, el objeto de tales

¹⁷⁵ Además de los manuscritos, las dos reproducciones facsimilares de la edición príncipe de los *Conceptos* y de la edición manual de la BAC, preparada por Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm., Madrid 1977, a las que ya nos hemos referido, hemos trabajado cotejando los textos, las introducciones y notas de las siguientes ediciones críticas: a) *Obras Completas*, (1976) dirigida por A. Barrientos; b) *Obras Completas*, (1997b) editada por M. Herráiz; c) *Las Moradas y Conceptos del Amor Divino*, D. de Pablo Maroto (1940); d) *Meditaciones sobre los Cantares*, (1997a) edición preparada por D. de Pablo Maroto.

meditaciones: “los *Cantares*”, es decir, el texto bíblico del *Cantar de los Cantares*.

El ejercicio de la meditación y el recurso a la Biblia, son elementos clave en la experiencia y enseñanza de Teresa de Jesús, quien se atreve a escribir sus propias *meditaciones*, no sólo sobre la *Biblia*, cuya lectura en lengua romance estaba prohibida, sino en particular sobre uno de los libros más controvertidos de la *Biblia*, el *Cantar de los Cantares*.

Estamos ante un texto escrito por una mujer que, como afirma Teófanis Egido (1997, p. 53) en *La biografía teresiana y nuevas claves de comprensión*, en pleno “siglo XVI tuvo conciencia de serlo, que deploró tantas situaciones de marginación en la Iglesia y en la sociedad y que se empeñó en reclamar los derechos que entonces eran los más sensibles: los espirituales. Concretamente los de orar.”¹⁷⁶ Defendió el derecho a orar, en primer lugar, ejercitándose ella

¹⁷⁶ Queremos hacer notar que la frase citada ha sido recortada. Transcribimos el párrafo desde su comienzo: “Sobre las connotaciones de casta hay otras claves de inteligencia de santa Teresa. La más decisiva es su condición conciente de mujer, es lo que se ha llamado “feminismo precoz” de la santa. Historiadoras de la mujer, como Mariló Vigil, tiene que recurrir de forma constante a la única mujer que en el siglo XVI...”. Afirmación, sin duda, polémica por la pretendida universalidad de “la única”. A nuestro parecer, afirmar sin más matices que ha sido “la única mujer”, por más datos historiográficos que se tengan para justificarlo, es demasiado categórico -yo diría prácticamente una extrapolación-, una afirmación que corre el riesgo, aunque parte de fuentes de un discurso que quiere ser alternativo, de quedar atrapada en el discurso de la historia oficial, desconociendo tantas otras historias de otras mujeres. Por otro lado, también este párrafo nos introduce en otro de los debates abiertos en nuestro tiempo acerca de la autoconciencia de la subjetividad femenina con sus diversos entrecruzamientos: clase, condición, etnia, nación, religión, etc. (Cfr. G. Bonder, 1999; M. L. Femenías, 2007). Abordar este debate en toda su complejidad, con la consiguiente fundamentación histórico-crítica que merece, excede ampliamente las posibilidades de nuestra investigación. Sin embargo, aunque aquí simplemente solo podemos hacernos eco de tal debate dando cuenta del mismo, volveremos a abordar esta problemática

misma en la oración, buscando consejo y orientación en este camino, pero sobre todo escribiendo sobre su propio proceso de oración, animando y enseñando ella misma a orar a otros, y a orar no simplemente repitiendo frases de memoria, sino de una manera determinada. Con ello entramos en uno de los ejes que atraviesa la totalidad de la obra escrita y fundacional de Teresa: la posibilidad -el derecho negado por la sociedad y la Iglesia de su tiempo- de que las mujeres “mediten”, y, más aún, que den a conocer a otros lo que ellas meditan, hecho considerado sumamente peligroso, censurado socialmente y puesto bajo la mira del Santo Oficio (Álvarez, 1980, 1981; Egido, T., 1982, 1997; Dobham, 1983; Llamas Martínez, 1972; de Pablo Maroto, 1973, pp. 83-134; Ros García, 1997b; Egido, A., 1982). Frente a la polémica clásica en su época entre “oración vocal” (única permitida a las mujeres) – “oración mental”, Teresa reivindica el derecho de las mujeres a la oración mental, es decir, a la meditación, presentándola como una exigencia ineludible para todo aquel que quiera vivir una existencia cristiana auténtica (cf. Castro, 1981b, p. 340; 1985, 13-20; Tomás de la Cruz, 1965, pp. 9-168). Testigo excepcional de esta reivindicación es su libro *Camino de Perfección*, en el que muestra cómo dicha dicotomía, que tan ocupados tenía a los letrados de su tiempo, no se sostiene por sí misma, porque es imposible dirigirse a alguien (oración vocal) sin

cuando entremos explícitamente en el análisis desde el sistema sexo-género. Respecto a la autoconciencia de la subjetividad femenina en la España del siglo XVI cfr. también M. J. Arana (1992).

considerar quién es uno mismo y a quién se dirige (oración mental), así como también lo es de un modo singular la vida misma de los conventos nacidos de la Reforma.

Pero, volviendo a la justificación del título de la obra que elegimos, decíamos que las *Meditaciones sobre los Cantares* constituían un verdadero escándalo, porque ya no es sólo que una mujer se atreva a meditar y a escribir esas meditaciones, sino que lo hace sobre un texto bíblico y nos remite a la consideración del lugar de las Escrituras 1) en el mundo en que vivía Teresa, 2) en las fuentes de la espiritualidad en la que ella se inspiró, y 3) en la espiritualidad que ella misma forjó. Así mismo, esta alusión al lugar de las Escrituras en el mundo de Teresa, en cuanto contexto, nos ha revelado datos importantes sobre ella misma, su relación con este mundo en que le tocó vivir y, en particular, con la autoridad.

9.5. El texto bíblico utilizado por Teresa de Jesús en sus “meditaciones”

A partir del contexto socio-histórico-discursivo desde donde Teresa se expresa, puntualizaremos aquellos elementos que se hallan presentes en el texto elegido: las fuentes de la espiritualidad y de las traducciones bíblicas a través de las cuales accede al texto y los versículos que comenta. Luego analizaremos cómo Teresa fue estructurando su propio texto y propondremos una ordenación del mismo para nuestro análisis.

Teniendo en cuenta las expresiones del *Cantar* que Teresa elige y comenta, las traducciones del mismo que utiliza y el modo cómo lo hace, podemos avanzar la hipótesis de que tanto los comentarios de San Bernardo al *Cantar de los Cantares* y su recepción en la escuela franciscana, como la tradición carmelitana, constituyen la fuente principal a través de la cual Teresa ha conocido el *Cantar*.¹⁷⁷

9.5.1. Las fuentes de la espiritualidad de Teresa de Jesús

En el Apéndice D, El fenómeno inquisitorial y la lectura de la Biblia en la Castilla del S. XVI, examinamos el lugar paradójal de la Biblia en las corrientes teológicas-espirituales en la cultura y espiritualidad de la Castilla del siglo XVI. También, sabemos, por otro lado, que Teresa no pudo haber accedido directamente al texto bíblico del *Cantar de los Cantares*.

Ciertamente, Teresa no pudo haber leído la Biblia en latín (versión de la Vulgata), porque no lo sabía; tampoco pudo acceder a las ediciones que existían en castellano puesto que la prohibición de la lectura de la Biblia en lengua vernácula iba dirigida a la gente que no conocía el latín, es decir, el

¹⁷⁷ Cf. supra Capítulo 8.2.3. El símbolo matrimonial en la tradición cristiana de Orígenes a Teresa de Jesús y el Apéndice C, donde ofrecemos algunas consideraciones en torno a la problemática de la traducción del texto bíblico al castellano.

pueblo en general, y en particular a las mujeres.¹⁷⁸ La pregunta que surge, entonces, es cómo pudo acceder Teresa al texto bíblico del *Cantar de los Cantares*.

Tal como ya hemos referido, los libros espirituales y ascéticos que circulaban en ese entonces incluían numerosos pasajes bíblicos traducidos al romance, de forma tal que ensamblando todas sus citas, prácticamente, podría reconstruirse toda la Biblia en romance.¹⁷⁹ Teresa -que leía cualquier libro que cayera en sus manos y buscaba consejo de los teólogos y hombres espirituales de su tiempo- se fue familiarizando a través de las innumerables citas de estos libros con el texto bíblico. De esta forma, podemos afirmar que las fuentes por las cuales Teresa pudo conocer el texto bíblico del *Cantar de los Cantares* fueron textos con citas del mismo.

La citación remite a la presencia literal de un texto dentro de otro. "En

¹⁷⁸ Los Índices españoles que específicamente afectaron a Teresa son los publicados por el Inquisidor don Fernando de Valdés, en los años 1551, 1554 y 1559, en los que se prohíbe la publicación y la lectura de la "Sagrada Escritura" en lengua vulgar, permitiéndose sólo el uso de citas en "libros espirituales". Lo que escribe el P. Gracián, gran amigo y defensor de Teresa, en el *Prólogo a los Conceptos del amor de Dios*, de la edición preparada por él mismo de la *Obras de Santa Teresa*, a la que ya hemos aludido, en la que este libro es publicado por primera vez, es suficientemente expresivo de esta situación: "Y el sentido de la Sagradas Escritura (principalmente de los *Cantares* de Salomón) es tan grave, profundo y dificultoso, que los muy grandes letrados tienen bien que hacer para entender de él alguna cosa, cuanto más mujeres. Y como en aquel tiempo que le escribió hacía daño la herejía de Lutero, que abrió puerta a que mujeres y hombres idiotas leyesen y explicasen las divinas letras, por lo cual han entrado innumerables almas a la herejía, y condenados al infierno, parecióle que le quemase." (Gracián, 1940, p. 179).

¹⁷⁹ Cf. Apéndice C, La problemática de la traducción del texto bíblico al castellano y Apéndice D, El fenómeno inquisitorial y la lectura de la Biblia en la Castilla del S. XVI.

la obra teresiana, excepción hecha de la Biblia, las citas literales de otros textos o autores son más bien escasas” (Marcos, 2001, p. 53), probablemente por el hecho de que la mayor parte de la fuente principal de su formación intelectual, la literatura espiritual en lengua romance, estaba vedada por el *Índice de Valdés*. De esta forma podemos entender porque sus citas son siempre citas “de oídas”, hechas indirectamente y de memoria y nunca transcripciones literales hechas de forma directa.

Según Daniel Pablo de Maroto (1997, pp. 22-24) las fuentes de estas citas pueden haber sido cuatro: 1) los textos en latín del breviario; 2) algún *Oficio de la Virgen* en castellano; 3) alguna traducción o comentario del *Cantar*; 4) los libros espirituales y litúrgicos de la época. Una breve referencia a cada una de estas posibilidades nos ayudará a avanzar en nuestro análisis.

9.5.1.1. Los textos en latín del breviario:

Teresa pudo conocer el contenido del *Cantar* a través de los textos del mismo incluidos en el *Breviario*,¹⁸⁰ es decir, de un conjunto de himnos, salmos

¹⁸⁰ Los términos *Breviario*, *Oficio divino* y *Liturgia de las Horas*, prácticamente sinónimos, se utilizan para denominar a un conjunto de himnos, salmos y lecturas que constituyen la “oración de la Iglesia” a lo largo de las horas del día y fiestas del año. Los primeros cristianos, siguiendo la costumbre judía, se reunían para orar, para el “oficio” de oración sobre la base de salmos y lecturas bíblicas y, con el tiempo, se fueron añadiendo himnos y otros textos religiosos. Esta oración se realizaba, sobre todo, en tres momentos esenciales, en la vigilia nocturna, vísperas; a media noche, maitines, y por la mañana, laudes; luego la oración se amplió a las horas del día según el cómputo romano, por lo que al “oficio de oración” se le

y lecturas que constituyen la oración oficial de la Iglesia a lo largo de las horas del día y fiestas del año, cuyo rezo comunitario constituye la forma principal de oración de todo monasterio. El *Breviario*, *Oficio Divino* o *Liturgia de las horas* se hallaba editado en latín y, los textos bíblicos que se incluían en él, correspondían a la versión de la *Vulgata*.

Si bien, las citas que Teresa transcribe en sus *Meditaciones*, las tiene que haber oído o leído en castellano, seguramente, también, accedió, a través de la liturgia en latín, a parte del texto del *Cantar*, intuyendo el sentido religioso a pesar de no comprender la lengua, tal como ella misma lo dice en la Introducción:

un regalo grande cada vez que oyo u leo algunas palabras de los *Cantares* de

llama también “liturgia de las horas.” En los primeros siglos existía una gran libertad para organizar la oración, pero a partir de la época de Constantino la Iglesia estructura su culto y busca unificarlo y extenderlo, lo cual se cristaliza durante los siglos VI-IX en el *Oficio* de las catedrales y monasterios. Es la época en que la celebración del *Oficio Romano-benedictino*, se va extendiendo por toda Europa. En el siglo X la ley carolingia impone a todas las iglesias su celebración completa, diaria y solemne del *Oficio Romano*, pero poco a poco esta práctica se va circunscribiendo cada vez más al clero y al monacato en la medida que, a raíz del nacimiento de las lenguas vernáculas, el latín pasa a ser dominio exclusivo de los clérigos. A su vez, este *Oficio Romano* progresivamente se va adornando con la exuberancia de los influjos germánicos y galicanos, llegando hasta el punto de que su celebración solemne en coro requería siete libros diferentes. Tal situación obligó a reunir abreviado en un solo volumen, *breviarium*, todo el material del Oficio. Los primeros breviarios, destinados a los clérigos de la Corte pontificia, se sitúan en época de Gregorio VII (Papa entre los años 1073-1085) o, más probablemente, de Inocencio III (Papa entre 1198-1216), y su uso se extenderá entre los clérigos que lo rezaban en privado. Poco después, hacia el año 1230, los franciscanos, dada la movilidad frecuente de su vida, adoptaron este *Oficio*, y con la gran difusión de su Orden, la difundieron por toda Europa. Así el *Oficio Divino* unificado y reducido a un libro, el *Breviario*, establece en todas partes una *Liturgia de las Horas* de modelo romano-benedictino, galicanizado y reducido. La libertad que diócesis u Órdenes religiosos tenían para confeccionar su oración, su Oficio divino, hizo que, pese a mantener un esquema y lengua común, las variaciones fuesen numerosas. (Cf. J. López Martín, s.f.; F. Arévalo, 2003).

Salomón, en tanto extremo, que sin entender la claridad del latín en romance me recogía más y movía mi alma que los libros muy devotos que entiendo –y esto es casi ordinario–, y aunque me declaraban el romance, tampoco le entendía más (...). (MC I, 1)

9.5.1.2. Algún *Oficio de la Virgen* en castellano

También estas citas en castellano podrían ser tomadas de algún *Oficio de la Virgen* traducido al romance, incluido en algún *Libro de las Horas* que existían en España por aquel entonces, los cuales también respondían a traducciones realizadas desde la versión de la *Vulgata*.¹⁸¹

9.5.1.3. Alguna traducción o comentario del *Cantar*

En *tercer lugar*, también los confesores o amigos letrados de Teresa pueden haberle facilitado alguna traducción o comentario del *Cantar*, pero no tenemos datos que avalen cuáles pueden haber sido estas traducciones. Lo que sí parece muy poco probable, aunque no lo sabemos con certeza, es que Teresa haya llegado a conocer la traducción hecha en esos momentos por Fray Luis de León.¹⁸² Efectivamente, si bien esta traducción de F. Luis de León se difunde muy rápidamente por Castilla y Portugal, llegando incluso al Cuzco, justamente cuando Teresa está escribiendo sus *Meditaciones*, a juzgar por los

¹⁸¹ A fin de avanzar en nuestra investigación hemos intentado acceder a alguna de estas ediciones, pero no lo hemos logrado. Sin embargo, sí podemos afirmar que estas traducciones oficiales del *Libro de las Horas* provenían de traducciones de la *Vulgata*.

¹⁸² En 1561 F. Luis de León traduce, a pedido de Isabel de Osorio, monja de clausura del monasterio de Sancti-Spiritus de Salamanca, directamente desde el hebreo al castellano el *Cantar de los Cantares*.

datos que tenemos, no parece que la misma haya llegado a sus manos, ni que tan siquiera tuviera conocimiento de su existencia. Desconocimiento que - considerando las circunstancias que, en principio, deberían haber hecho que Teresa accediera al texto de F. Luis- no deja de ser llamativo. Sin embargo, dos tipos de datos nos hacen inclinarnos a descartar la posibilidad de considerar esta traducción como una posible fuente a través de la cual Teresa hubiera podido acceder al texto del *Cantar de los Cantares*. Ante todo, está el hecho evidente de que las expresiones que utiliza Teresa no coinciden con las del texto de F. Luis de León (ver más adelante el cuadro de traducciones). Además, hay que tener en cuenta que Teresa socialmente se hallaba enrolada en el grupo de ideólogos adversos a F. Luis de León.¹⁸³ Es muy probable que Teresa desconociera lo que estaba aconteciendo con F. Luis de León a raíz, justamente, de la denuncia efectuada por tres profesores dominicos de Salamanca, todos ellos muy cercanos a ella. Efectivamente, Pedro Hernández,¹⁸⁴ Domingo Báñez¹⁸⁵ y Bartolomé de Medina,¹⁸⁶ efectúan la

¹⁸³ Como aclara Tomás Álvarez (2001, pp. 265), Teresa estaba “enrolada socialmente, pero aséptica a esa ideología. Y libre del contagio pasional”. Lo cual puede ser discutible, pero lo que parece bastante cierto es que Teresa desconocía lo que estaba aconteciendo con F. Luis de León.

¹⁸⁴ “Pedro Hernández (Fernández, escribe normalmente la Santa) es ya Visitador Apostólico de los Carmelitas de Castilla, y en cuanto tal superior ocasional de la Madre Teresa. Es él quien la nombra ese mismo año 1571 priora de la Encarnación, donde ella redacta definitivamente su glosa de los Cantares. ‘Persona de muy santa vida y grandes letras y entendimiento’, lo define ella misma (F. 28, 6).” (Álvarez, 2001, p. 255).

¹⁸⁵ Domingo Báñez (no Ibáñez) es íntimo asesor de la Santa y de sus Carmelos desde 1563 (Álvarez, 2001, p. 255).

¹⁸⁶ Bartolomé de Medina, todavía receloso frente a las experiencias místicas de Teresa,

primera denuncia ante la Inquisición contra F. Luis de León,¹⁸⁷ de la que se sigue su condena y encarcelamiento en 1571, momento que coincide con la redacción definitiva del texto de Teresa y, a su vez, la orden de quemarlo. Coincidencia que no parece casual. Durante su estancia en Salamanca Teresa estrecha particularmente su relación con Báñez y Pedro Fernández, justamente en el tiempo en que F. Luis de León permanece en la cárcel, pero teniendo en cuenta el secretismo con que la Inquisición llevaba adelante todo proceso, es muy probable que Teresa no tuviera ningún conocimiento sobre lo de F. Luis, quien permanecía preso en Valladolid.

9.5.1.4. Los libros espirituales y litúrgicos de la época

Teresa también debe haber accedido al texto del *Cantar* a través de las abundantes citas bíblicas de los libros espirituales y litúrgicos de la época, en particular a través de sus libros favoritos: las *Cartas* de San Jerónimo, el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, las *Confesiones* de San Agustín, el comentario ascético de San Gregorio *al libro de Job*, la *Vita Christi* de Ludolfo de

será muy pronto su gran admirador (Álvarez, 2001, p. 255).

¹⁸⁷ La denuncia incluía 17 proposiciones, entre las cuales destacamos las referentes a afirmaciones de F. Luis de León acerca del *Cantar de los Cantares*: “1. El Cantar de los Cantares es un poema amoroso de Salomón a la hija de Faraón, y enseñar lo contrario es fútil. 2. El Cantar se puede leer y explicar en la lengua vernácula. 3. Común y normalmente se deben explicar las santas Escrituras según las explicaciones de los rabinos, y rechazar u omitir las de los escritores santos...” (Alcalá Galve, 1991, pp. 1-2)

Sajonia y el *Contentus mundi* (*Imitación de Cristo* de Kempis).¹⁸⁸ Ahora bien, los numerosos textos bíblicos que aparecen en las obras de autores medievales nunca corresponden a nuestras actuales traducciones (todas ellas derivadas de ediciones críticas de la Biblia), y, en ocasiones, ni siquiera al texto de la *Biblia Parisiensis*, dado que dichos autores citan muy a menudo de memoria, y que las traducciones de la Biblia de que disponen no son homogéneas,¹⁸⁹ además de que frecuentemente para comentar los pasajes escriturísticos se utilizaba la *Glossa*.¹⁹⁰

9.5.2. Indagaciones sobre las traducciones bíblicas que utiliza Teresa de Jesús

En la Biblioteca Nacional de Madrid, tal como ya hemos indicado, se encuentran los cuatro manuscritos sobre la base de los cuales se han preparado las sucesivas ediciones del texto de Teresa que nos ocupa. Estos

¹⁸⁸ Para el influjo de la Palabra de Dios en el conjunto de la doctrina teresiana, cf.: A. Barrientos (ed.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978, 123-124; G. Vega García Luengos, *Santa Teresa de Jesús ante la crítica literaria del siglo XX*, 1997, pp. 135-152; M. Herráiz García, 1979, p. 53; R. Llamas, 1982, pp. 447-513; 2007; Castro, 1978, pp. 233-291; 1985, pp. 13-20, 249-260; Tomás de la Cruz, *Santa Teresa de Jesús, contemplativa: Ephemerides carmeliticae* 13 (1962), pp. 31-40.

¹⁸⁹ Cf. C. Morano, 1999; P. M. Bogaert, 1988, pp. 137-159, 276-314.

¹⁹⁰ En sentido estricto, la glosa es la anotación marginal de una explicación tomada de los Padres de la Iglesia. En tiempos carolingios, comenzó a extenderse esta usanza. La *Glosa* se presenta en los manuscritos con el texto bíblico, siempre escrito con trazo más grueso y destacado, ocupando la columna central, y las citas de los Padres, en letras más pequeñas, ocupan las columnas laterales. El conjunto de las citaciones marginales se denomina, generalmente, *Glossa ordinaria*. También hallamos explicaciones más breves, de tipo literal, intercaladas entre las líneas del texto bíblico: se trata de la *Glosa* llamada *interlinearis* (interlineal).

originales no nos sirven como “material de análisis” para nuestro estudio, puesto que al no ser escritos directamente por Teresa, lo que podemos observar en estas copias no nos habla de Teresa, sino de aquéllos que la han copiado. No obstante, estas copias originales han constituido una fuente importante en el trabajo preliminar de nuestra investigación.

A través del análisis crítico y del cotejo de los cuatro manuscritos hemos podido, en *primer lugar*, tener un acercamiento más inmediato a los escritos de la época de Teresa, y a todo aquello que implica el trabajo en textos manuscritos, para el cual no estamos entrenados técnicamente.

Hemos podido, a través del análisis de estos textos, advertir, en *segundo lugar*, la complejidad del trabajo de reconstrucción crítica realizada por los editores para ofrecer un texto único a partir de cuatro copias, que en realidad son cuatro versiones diferentes, muy diferentes sobre todo en la extensión de las mismas, de un mismo original.¹⁹¹ En particular, para nuestro análisis es importante destacar que estas copias y, por tanto también las redacciones originales, no contienen ningún epígrafe y los textos bíblicos están intercalados en el discurso sin ninguna cita ni referencia alguna. Asimismo, se

¹⁹¹ Tal como se señala en la *Introducción* de la edición manual de la BAC (Santa Teresa de Jesús, 1977), “se conservan cuatro copias fidelísimas, hechas por el P. Manuel de Santa María: la de Alba de Tormes, que es completa, y varios fragmentos provenientes de Baeza, de la misma redacción. Y de otra, copias del Desierto de las Nieves y de las carmelitas descalzas de Consuegra. Dos redacciones diferentes.” (p. 333).

puede constatar que las diversas divisiones en capítulos son un agregado de los copistas, según propio criterio de cada uno de ellos. Al parecer las redacciones propias de Teresa no presentaban ningún tipo de división.

En *tercer lugar*, hemos confrontado estos originales con las fuentes a través de las cuales Teresa pudo leer o escuchar el texto bíblico, a fin de poder determinar cuáles de sus expresiones responden a traducciones del *Cantar* que ella repite de memoria y cuáles son más bien “trampas” –modificaciones, olvidos o agregados- en las que cae.

En la *copia de Alba de Tormes* es donde encontramos las citas bíblicas que son transcritas en la edición definitiva del texto. Estas citas han sido puestas, por los editores de la BAC, como epígrafes de algunos de los capítulos de esta edición.

En la *copia de Baeza*, aparecen las mismas traducciones de las frases bíblicas que en la *copia de Alba*. Llamativamente, pero sin que podamos inferir demasiadas consecuencias de esto, en esta *copia de Baeza* algunas de estas frases bíblicas están subrayadas y en dos ocasiones aparecen escritas en latín, con la traducción al romance a continuación. Estas frases, evidentemente tomadas de la edición de la *Vulgata*, son “*fulcite me floribus*, sostenedme con flores” y “*stipate me malis*/cercadme de manzanas”. Se confirma así hipótesis, avalada, como veremos, por el resto de las traducciones que aparecen, que el texto bíblico que conoce Teresa es traducción de la versión latina de la *Vulgata*.

El hecho de que en la *copia de Baeza* aparezcan citas escritas en latín, puede interpretarse de dos maneras. Por un lado, puede ser que Teresa recuerde el texto oído en latín en la liturgia; pero esto parece ser bastante poco probable, porque si así fuera, si Teresa hubiere puesto los textos en latín, también tendrían que aparecer así en la copia de Alba, que parece ser la más fiel al original. Por otro lado, podría ser que al tratarse de una copia guardada en un Monasterio masculino, el agregado de la versión latina se explique por ser un texto dirigido a varones que sí sabían latín.

Las traducciones que hoy poseemos del *Cantar*, después de la revolución que supuso la exégesis bíblica de este siglo, difieren significativamente del texto que usa Teresa. Examinar y determinar, en la medida de lo posible, cuáles de estas diferencias responden al uso habitual de la época, es decir, a las traducciones a las que Teresa pudo acceder, y cuáles son modificaciones introducidas por ella, nos ha evitado caer en errores groseros. Un ejemplo de tal posibilidad hubiera sucedido si nos hubiéramos dejado llevar por lo que, en un primer acercamiento al texto y las expresiones que en él se citan, pudimos interpretar como un desplazamiento inconsciente de Teresa, por el que utiliza la palabra “pechos” en lugar de “amores”, cuando, en realidad, el uso de tal expresión no responde a ningún desplazamiento inconsciente, sino al texto bíblico tal como ella lo conoció.

Para realizar nuestro trabajo hemos recurrido de modo auxiliar a las

aportaciones de la exegética y crítica textual, siendo, desde todo punto de vista, justamente esto, algo auxiliar, una parte bien acotada de la investigación. Teresa comenta y cita muy pocos pasajes del texto bíblico. En la copia de Alba solamente menciona los versículos: 1,1; 1,2; 2,3-4; 2,5; y al pasar hace alusión a estos otros versículos: 4,7; 6,9; 8,5. También en MC 4,6 de la copia de Consuegra y de las Nieves, hace una referencia a los versículos 2,16 y 6, 3 del *Cantar de los Cantares*: "... y decir con la Esposa: mi Esposo es a mí y yo soy a mi amado!" (MC 4, 6)

Para tal fin, hemos elaborado los siguientes cuadros que presentan las citas bíblicas del *Cantar* tal como aparecen en la copia de Alba, con sus paralelos de la versión de los LXX en griego (CCATS, 1994-2008),¹⁹² de la *Vulgata* (versión de Jerónimo), de los comentarios del *Cantar de los Cantares* de Orígenes (1994), de Gregorio de Elvira (2000),¹⁹³ de San Bernardo (1955, 9, 2; 9, 4; 9, 6) y de fray Luis de León (2009).

Luego, teniendo en cuenta los avatares de la historia tanto de las traducciones bíblicas como de lectura de la misma,¹⁹⁴ presentaremos en el siguiente apartado otras consideraciones que justifican, a nuestro entender, la

¹⁹² Texto extraído de la LXX de CCATS (1994-2008) analizado morfológicamente y preparado por CATSS bajo la dirección de R. Kraft (Equipo de Philadelphia).

¹⁹³ Primer Comentario al *Cantar de los Cantares* en lengua latina.

¹⁹⁴ Cf. Apéndice D, El fenómeno inquisitorial y la lectura de la Biblia en la Castilla del S. XVI.

elección de estas traducciones como punto de referencia para realizar la comparación con el texto de Teresa. Finalmente, a partir del análisis del cotejo de las traducciones, presentaremos las conclusiones a las que hemos arribado.

Cantar de los Cantares 1, 1-2						
TERESA MC 1,1; 4,2; 4,4;	LXX	ORÍGENES	VULGATA	GREGORIO DE ELVIRA	SAN BERNARDO SC 9, 2; 9, 4; 9,6	FRAY LUIS DE LEÓN
<p>“Bésame con el beso de su boca. Mejores son tus pechos y más sabrosos que el vino.”</p> <p>“Y esto es lo que dice aquí la esposa a mi propósito, que dan de sí los pechos del Esposo olor más que los ungüentos muy buenos.”</p>	<p>ασμα ασματων ο εστιν τω σαλωμων φιλησατω με απο φιληματος ατων στοματος αυτου ου οτι αγαθοι μαστοι σου υπερ οινον και οσμη μυρων σου υπερ παντα τα αρωματα μυρον εκκενωθεν ονομα σου δια τουτ ο νεανιδες ηγαπησαν σε ειλικυσαν σε οπισω σου εις οσμην μυρων σου δραμουμεν εισηνεγκεν με ο βασιλευς εις το ταμειον αυτου γαλλιασωμεθα και ευφρανθωμεν εν σοι αγαπησωμεν μαστους σου υπερ οινον ευθυτης ηγαπησεν σε</p>	<p>¡Que me bese con los besos de su boca! Porque tus senos son mejores que el vino. Y el olor de tus perfumes supera a todos los aromas. Tu nombre es perfume derramado. Por ello las jóvenes te han amado y te han atraído. En el olor de tus perfumes corremos tras de ti. El rey me introdujo en su aposento. Exultaremos y nos alegraremos en ti, amaremos tus senos más que el vino.</p>	<p>Osculetur me osculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino. Fragrantia unguentis optimis oleum effusum nomen tuum ideo adulescentulae dilexerunt te. Trahe me post te curremus introduxit me rex in cellaria sua exultabimus et laetabimur in te memores uberum tuorum super vinum recti diligunt te.</p>	<p>Osculetur me ab osculo oris sui, quoniam bona sunt ubera tua super unum et odor unguentorum tuorum super omnia aromata.</p>	<p>Me bese con el ósculo de su boca. Porque son mejores tus pechos que el sabroso vino, y tu fragancia que los más olorosos ungüentos. Tus amores son más codiciables que el más regalado vino,... Corremos al olor de tus ungüentos... Tus pechos son mejores que él, fragantes como los más óptimos ungüentos.</p>	<p>Bésame con su boca á mí el mi amado, son mas dulces, quel vino, tus amores: tu nombre es suave olor bien derramado, no hay olor, que iguale tus olores</p>

Cantar de los Cantares 2, 3-5						
TERESA MC 5, 1; 5, 2; 5, 4; 6, 2; 6, 8, 6, 9	LXX	ORÍGENES	VULGATA	GREGORIO DE ELVIRA	SAN BERNARDO	FRAY LUIS DE LEÓN
“Asentéme a la sombra de aquel a quien havia desecado, y su fruto es dulce para mi garganta.”	ὡς μηλον ἐν τοις ξυ λοις τοῦ δρυμοῦ οὐτ ὡς ἀδελφίδος μου ἀνα μέσον τῶν υἱῶν ἐν τῇ σκιά αὐτ οῦ ἐπεθυμήσα καὶ ἐκάθισα καὶ κα πτός αὐτοῦ ἡλυκὺς ἐν λαρυγγί μ ου εἰσαγγαγerte με εἰς οἶκον τοῦ οἴνου ταῖς αἷταις ἐπὶ εἰς ἀγα πῆν στήπρισταις με ἐν ἀμφοταῖς στροιβασατε με ἐν μὴ λοις ὅτι τερπόμενῃ ἀγαπήσεται	Como el manzano entre los árboles silvestres, así es mi amado entre los hijos: a su sombra deseé estar y me senté, y su fruto es dulce en mi boca. Introducidme en la casa del vino. Ordenad en mí el amor... Sostenedme con perfumes, apoyadme en los manzanos, porque estoy herida de amor.	Sicut malum inter ligna silvarum sic dilectus meus inter filios sub umbra illius quam desideraveram sedi et fructus eius dulcis gutturi meo. Introduxit me in cellam vinariam ordinavit in me caritatem... fulcite me floribus stipate me malis quia amore langueo...	Concupiui in umbra eius et fructus eius dulcis mihi in faucibus meis. Inducite me, in domum uini. Constituite super me dilectionem. Confirmate me in unguentis. Constitute me in malis, quia vulnerata caritatis ego sum.		Debaxo de su sombra he desecado sentarme, y me asenté, y así he cogido la hermosa, y dulce fructa, que él me ha dado: la cual por su dulzor bien me ha sabido A la casa del vino me ha llevado, y el su divino amor allí he sentido... cercadme de manzanas, y de olores, que herida, y muy enferma estoy de amores...

Cantar de los Cantares 4, 7						
TERESA MC 6,	LXX	ORÍGENES	VULGATA	GREGORIO DE ELVIRA	SAN BERNARDO	FRAY LUIS DE LEÓN
Toda eres hermosa, amiga mía	ὅλη καλὴ εἰ ἡ πλησί- ον μου καὶ μῶμος οὐ κ' ἐστὶν ἐν σοὶ		Tota pulchra es amica mea et macula non est in te.			Del todo eres hermosa, amiga mía,

CC 6, 6						
TERESA MC 6, 11	LXX	ORÍGENES	VULGATA	GREGORIO DE EL VIRA	SAN BERNARD O	FRAY LUIS DE LEÓN
¿Quién es esta que ha quedado como el sol?	μία ἐστὶν περισσότερα μου τέλεια μου μία ἐστὶν τῇ μ ητρὶ αὐτῆς ἐκλεκτὴ ἐστὶν τῇ τεκνοῦσῃ αὐτῆς εἰδοσα ν αὐτὴν θυγατέρες καὶ μα καριοῦσιν αὐτὴν βασιλίσ σαι καὶ παλλακαὶ καὶ αἰν εσουσὶν αὐτὴν		Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens pulchra ut luna electa ut sol terribilis ut acies ordinata			¿Quién es ésta tan hermosa, que como el alba muestra su frescura, y como luna clara su hermosura? Como el sol entre todas se ha escogido, fuerte como esquadron muy bien armado.

CC 8,5						
TERESA MC 6,9	LXX	ORÍGENES	VULGATA	GREGORIO DE ELVIRA	SAN BERNARDO	FRAY LUIS DE LEÓN
Debajo del árbol del manzano te resucité.	τις αὐτῇ ἡ ἀναβαινουσα λελευκανθισμενῇ ἐπιστῆριζομενῇ ἐπὶ τὸν ἀδελφίδον αὐτῆς ὑπο μῆλον ἐξηγείρα σε ἐκεῖ ὠδίνυσεν σε ἡ μῆτηρ σου ἐκεῖ ὠδίνυσεν σε ἡ τέκονσα σου		super dilectum suum sub arbore malo suscitavi te			Allí te desperté só aquel manzano...

9.5.2.1. Consideraciones sobre las traducciones bíblicas del *Cantar de los Cantares*

En relación con las traducciones elegidas, recordemos que el texto de Orígenes, elaborado a partir de la versión griega *de los Setenta*, constituye el primer comentario cristiano al *Cantar de los Cantares*, en el que se ofrece la interpretación psicológica del mismo. La mayor parte de los escritos de Orígenes son de carácter exegético y normalmente para su trabajo con el Antiguo Testamento se valía de la traducción del hebreo al griego *de los Setenta*. Para fundamentar su exégesis en un texto seguro de la Sagrada Escritura construyó las llamadas *Hexaplas*.¹⁹⁵ Orígenes escribió mucho, y lo hizo en griego, sin embargo, las sucesivas condenas que fue sufriendo su obra provocaron la retención y más adelante la pérdida de gran parte de los originales. Lo que se conserva en la actualidad nos ha llegado por la traducción latina de Rufino de Aquileya, Jerónimo y otros.

Respecto al *Cantar*, Orígenes escribió una serie de homilías y una extensa colección de 10 libros, que compuso alrededor del año 240, cuyos originales en griego se perdieron íntegramente; se conservan sí, las dos primeras homilías de la colección, que fueron traducidas por Jerónimo, así

¹⁹⁵ Obra monumental de crítica textual en la que se contiene, dispuesto en seis columnas, el texto del *Antiguo Testamento*: texto hebreo con caracteres hebreos; texto hebreo con caracteres griegos (para la pronunciación); versión griega de Aquila (judío de la época de Adriano); versión griega de Símaco (judío de la época de Septimio Severo); versión griega de los LXX; versión griega de Teodoción (que vivió en Alejandría en el a. 180).

como también la parte preliminar del comentario, hasta la interpretación del *Cantar de los Cantares* 2,15, con el extenso e importante prólogo, traducidas por Rufino de Aquileya, quien hizo uso de una gran libertad al traducir el *Cantar*, podando drásticamente todo el aparato erudito de Orígenes, limitándose a citar algunas variantes del texto, que leía en los ejemplares latinos del *Cantar* que tenía a mano. Sin embargo, hay que destacar, que esta libertad en la traducción rufiniana no ha faltado al sentido del discurso origeniano. También se conserva un pasaje del comentario original relativo a la interpretación de *Cantar de los Cantares* 1, 5 en la *Filocalia*,¹⁹⁶ y en la obra de Procopio de Gaza.

El primer comentario al *Cantar de los Cantares* en lengua latina que poseemos es el de Gregorio de Elvira,¹⁹⁷ puesto que los comentarios anteriores tales como los de Victorino de Petau y de Reticio de Autun no han llegado a nosotros y constituyen una fuente de gran importancia para establecer el texto latino del *Cantar*.¹⁹⁸ Asimismo, en orden a considerar en qué medida este texto, y consiguientes traducciones al castellano, pueden ser fuente de aquellos que leyó Teresa, cabe destacar, que los seis manuscritos que se conservan del mismo proceden todos de la península Ibérica.

¹⁹⁶ Antología de pasajes de obras origenianas de la que se ocuparon Basilio de Cesarea y Gregorio Nacianceno.

¹⁹⁷ Tal como indica Menéndez Pelayo, “estos Tractatus forman el primero en fecha de los comentarios conocidos, conservados o perdidos, que el Occidente cristiano haya consagrado al Cántico...” (M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, v. I, 209, citado en Gregorio de Elvira, 2000, p. 12).

¹⁹⁸ Cf. J. Pascual Torró, *Introducción*, en Gregorio de Elvira, 2000, p. 16.

Tal como ha mostrado Schulz-Flügel,¹⁹⁹ desde el punto de vista doctrinal los puntos de contacto entre los comentarios de Orígenes y de Hipólito con los de Gregorio de Elvira son escasos y de poca importancia, recogiendo, como ya hemos señalado, sólo la interpretación de la tipología tradicional, el esposo es Cristo, la esposa la Iglesia. Sí, en cambio, es evidente su relación con Ireneo y Tertuliano -de quienes recibe la tradición asiática-, así como también de Cipriano, Noviciano e Hilario. A su vez el comentario de Gregorio ha sido fuente para autores posteriores tales como Beato de Liébana,²⁰⁰ Justo de Urgel,²⁰¹ Isidoro de Sevilla -cuya importancia y amplia recepción en el mudo medieval ya hemos analizado- y otro autor anónimo de origen irlandés.

Bernardo de Claraval en la Edad Media, en cambio, seguirá la interpretación psicológica de Orígenes, sistematizando en los sermones *In Cantica canticorum*, la relaciones entre el Dios y el hombre a través del símbolo esponsal, y creando la llamada *mística nupcial*, desarrollada particularmente por Juan de la Cruz y Teresa de Jesús.

Por otro lado, la *Vulgata* será la referencia inmediata de la traducción

¹⁹⁹ E. Schulz-Flügel, *Gregorius Eliberritanus. Epithalamium siue explanatio in Canticis Canticorum*, Freiburg 1994, citado en J. Pascual Torró, en Gregorio de Elvira, 2000, p. 16.

²⁰⁰ Abad del monasterio de San Martín de Turieno durante la segunda mitad del siglo VIII. Conocido, sobre todo por sus *Comentarios del Apocalipsis*.

²⁰¹ San Justo de Urgel, uno de los escritores de la España visigoda del siglo VI, de quien se conserva una exposición del *Cantar de los Cantares*.

del texto bíblico del *Cantar* utilizado por san Bernardo y los otros espirituales que escriben en romance y que Teresa pudo haber leído. Por último, hemos presentado también la traducción de F. Luis de León, realizada directamente del texto hebreo, a fin de mostrar las diferencias que presenta respecto a las expresiones de Teresa, que, como ya hemos visto, probablemente no la conocía.

9.5.2.2. Conclusiones a partir del análisis del cotejo de las traducciones

En los cuadros que hemos presentado puede verse claramente que el punto más significativo al respecto surge de la confrontación del texto de Teresa con las traducciones contemporáneas –las cuales, concretamente de este libro, son cada vez más numerosas, cuidadas y matizadas²⁰²– particularmente del versículo 2 del primer capítulo del *Cantar de los Cantares*. Teresa escribe que el texto bíblico dice: “Bésemme con el beso de su boca”... “mejores son tus pechos y más sabrosos que el vino”. Las traducciones contemporáneas, que teniendo en cuenta los avances críticos y exegéticos y partiendo del texto original, difieren en matices entre sí, traducen todas, sin embargo, la expresión “tus pechos”, por “tus amores”. Así podemos ver, por ejemplo, la traducción de la Biblia de

²⁰² Sobre las diferentes lecturas del *Cantar* que se han hecho a lo largo de la historia, tanto desde el punto de vista religioso como profano, así como las múltiples traducciones y sentidos que permite descubrir la exégesis bíblica del mismo: G. Ceronetti, 2001; V. Morla (Coord.), 1999; M. Navarro, 1996b, pp. 137-186; 1994, pp. 283-319; A. M. Pelletier, 1995; L. A. Schökel, 1990.

Jerusalén: “¡Que me bese con los besos de su boca! Mejores son que el vino tus amores”.

Para poder descubrir los deseos y movimientos inconscientes presentes en el discurso de Teresa, a partir de las asociaciones que hace a partir de un texto, es fundamental determinar primero si la expresión “pechos” es una traducción que se usaba corrientemente entonces, o si es una “creación” de Teresa. Nuestro análisis nos permite ver que aquí no hay ninguna “creación” de Teresa, sino que se trata simplemente de una repetición en romance de la palabra *ubera* que en latín significaba *pechos* o *senos*. Es la palabra utilizada en la *Vulgata* para traducir el término *μαστοι* que es el que aparece en la versión griega de los *LXX*; en cambio las traducciones hechas directamente del texto hebreo, como por ejemplo la de F. Luis de León o las traducciones actuales, el término utilizado es *amores*, no *pechos*.

Asimismo lo observado en el cuadro comparativo nos permite concluir que Teresa conoció el texto del *Cantar de los Cantares* en lengua romance, pero siempre a través de citas de traducciones de la *Vulgata*, que al fin y al cabo es la traducción que se halla presente en toda la literatura espiritual-ascética que alimentó la vida de Teresa. Es posible que Teresa haya leído los *Sermones* sobre el *Cantar de los Cantares* de San Bernardo de Claraval; y si no leyó directamente el texto de Bernardo, lo hizo a través de los autores que escribiendo en lengua romance, citaban y/o desarrollaban la escuela de la mística nupcial

sistematizada por San Bernardo y desarrollada particularmente por los autores franciscanos que leyó Teresa.

9.6. Estructura del texto. Propuesta de una ordenación del mismo para nuestro análisis

Ya hemos visto que el texto original de Teresa no presenta divisiones en capítulos sino que tales han sido puestos por los copistas y/o editores, así como también sucede con los epígrafes y las referencias en las que se indica la numeración de las citas bíblicas. Sin embargo, para poder realizar nuestra lectura debemos realizar cortes secuenciales del texto de Teresa, sabiendo que el mismo funciona como un todo. Por tanto, la metodología que aplicaremos, a fin de poder avanzar en el trabajo de análisis, será en primer lugar, y como fruto de las sucesivas lecturas, un corte del texto en siete unidades temáticas; y a cada una de estas unidades temáticas iremos aproximándonos desde los distintos sistemas motivacionales, para luego interpretar en conjunto cada unidad temática y cerrar el trabajo con la interpretación de la totalidad del texto. El siguiente cuadro presenta la división del texto en dichas unidades temáticas:

Unidad	TEMÁTICA	Capítulos
I	La experiencia placentera y displacentera que vive Teresa al entender y no entender lo que gusta en la oración, junto con el deseo de comunicar a sus hermanas lo vivido, mueve a Teresa a escribir sobre el <i>Cantar de los Cantares</i> .	Prólogo - 1, 9
II	“Bésememe con beso de su boca”	1, 10- 2, 36
III	“Que me beséis con beso de vuestra boca”	3
IV	“Mejores son tus pechos que el vino”	4
V	“Asentéme a la sombra de aquel que había deseado”	5
VI	“Metióme el Rey en la bodega del vino y ordenó en mí la caridad”	6, 1 - 6, 8
VII	“Sostenedme con flores y acompañadme de manzanas”	6, 9-7, 12

En realidad, las *Meditaciones sobre los Cantares* no son meditaciones sistemáticas, ordenadas –como, por otra parte, no lo es ningún otro de los libros de Teresa- sino que se sirve de unas cuantas frases que le dan pie para entender y explicar “lo que pasa entre Dios y el alma” (MC P, 1), es decir, para contar su experiencia, para expresar lo que ella siente al escuchar esa palabra, para mostrar un camino de oración, que es en definitiva lo que ella les quiere enseñar a la monjas para quienes escribe. Sobre todo, aquí, y en todos sus escritos, Teresa utiliza algo que le viene bien, por diferentes motivos, para dar cuenta de aquello que acontece en su interior y que cree que es para toda la

humanidad. Escribe y desafía sutilmente a las autoridades que le niegan a ella y a otros esta posibilidad de vivir y expresar lo más íntimo y propio de su vida. Teresa da a conocer sus meditaciones sobre el texto bíblico que expresa lo que ella vive, pero lo hace –como lo hacemos todos- sujeta a sus propias contradicciones internas, sujeta a múltiples presiones externas. Por eso es posible volver a aproximarnos al texto y buscar en él los deseos inconscientes que se expresan a través de diferentes referencias simbólicas.

Capítulo 10. Una lectura psicoanalítica de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús

10.1. Análisis del Prólogo y del capítulo 1 (1-9) a partir de las consideraciones de Michel de Certeau sobre la función del *Prólogo* en la literatura mística al texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús

Analizaremos el Prólogo y el capítulo 1 de las *Meditaciones sobre los Cantares* desde una doble perspectiva: 1º) la que ofrecen las consideraciones de Michel de Certeau (acerca de la función del prólogo en la literatura mística) (10.1) y 2º) la que ofrece el psicoanálisis (10.2).

A continuación, reproducimos el Prólogo y algunos párrafos del capítulo 1 del texto de Teresa que constituye la unidad temática I (MC P - 1, 9).²⁰³ Conviene hacer constar que si bien este Prólogo aparece como tal en todas las ediciones del libro, sólo lo trae una de las cuatro copias que se conservan en la Biblioteca Nacional de Madrid, la copia de Alba.²⁰⁴

²⁰³ Reproduciremos los fragmentos del texto de las *Meditaciones sobre los Cantares* según vayamos viendo su conveniencia. Aunque ciertamente esta transcripción alargue el texto de nuestro trabajo, creemos que su presentación es necesaria a fin de permitir al lector del mismo hacer su propio proceso de análisis. Sin duda, enfrentarnos con el texto, escucharlo y leerlo es el primer paso metodológico, básico e imprescindible, de toda lectura psicoanalítica.

²⁰⁴ En el original de esta copia, tal como podemos ver en el facsímile (ver [Apéndice G](#)) se pueden apreciar tres elementos significativos en cuanto a la forma que repercuten en el contenido: 1) Aparece escrito como título "*Prólogo no impreso*"; 2) Al margen de los primeros renglones se halla la autorización del escrito firmada por el P. Báñez; 3) Aparecen puntos suspensivos y anotaciones del copista al margen indicando en el medio y al final del prólogo: "Aquí faltan cinco renglones y medio".

Prólogo

1. “Viendo yo las misericordias que nuestro Señor hace con las almas que traía a estos monasterios que Su Majestad ha sido servido que se funden de la primera Regla de n. S. del M. C. que a algunas en particular son tantas las mercedes que nuestro Señor les hace, que solas a las almas que entendieren las necesidades que tienen de quien les declare algunas cosas de lo que pasa entre el alma y nuestro Señor, podrá ver el trabajo que se padece en no tener claridad. Habiéndome a mí el Señor de algunos años acá dado un regalo grande cada vez que oyo u leo algunas palabras de los Cantares de Salomón, en tanto extremo, que sin entender la claridad del latín en romance me recogía más y movía mi alma que los libros muy devotos que entiendo –y esto es casi ordinario-, y aunque me declaravan el romance, tampoco le entendía más... que sin entenderlo mi... apartar mi alma de sí.

2. Ha como dos años –poco más o menos- que me parece me da el Señor para mi propósito a entender algo del sentido de algunas palabras; y paréceme me serán para consolación de las hermanas que nuestro Señor lleva por este camino, y aun para la mía, que algunas veces da el Señor tanto a entender, que yo deseava no se me olvidase, mas no osaba poner cosa por escrito.

3. Ahora, con parecer de personas a quien yo estoy obligada obedecer escribiré alguna cosa de lo que el Señor me da a entender, que se encierran en palabras de que mi alma gusta para este camino de la oración, por donde –como he dicho- el Señor lleva a estas hermanas de estos monasterios y las mías. Si fuera para que lo veáis, tomaréis de este pobre donecito de quien os desea todos los del Espíritu Santo como a sí mesma, en cuyo nombre yo lo comienzo. Si algo acertase, no será de mí. Plega a la divina Majestad acierte (...)

Capítulo 1

Pues tornando a lo que comencé a decir, grandes cosas deve haver y misterios en estas palabras, pues cosas de tanto valor que (me han dicho letrados, rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de ellos) dicen que los doctores escribieron muchas exposiciones y que aun no acaban de darle, parecerá demasiada soberbia la mía –siendo esto ansí- quereos yo declarar algo. Y no es mi intento por poco humilde que soy, pensar que atinaré a la verdad. Lo que pretendo es que ansí como yo me regalo en lo que el Señor me da a entender, cuando algo dellos oyo, me decíroslo por ventura os consolara como a mí; y si no fuere a propósito de lo que quiere decir, tómolo yo a mi propósito, que no saliendo de lo que tiene la Iglesia y los santos (que para esto primero lo examinarán bien letrados que lo entiendan que lo veáis vosotras), licencia nos da el Señor –a lo que pienso-, como nos la da, para que pensando en la Sagrada Pasión, pensemos muchas más cosas de fatigas y tormentos que allí debía de padecer el Señor de que los evangelistas escriben. (MC 1, 8)

Y no yendo por curiosidad –como dije al principio-, sino tomando lo que Su Majestad nos diere a entender, tengo por cierto no le pesa que nos consolemos y deleitemos en sus palabras y obras: como se holgaría y gustaría el Rey, si a un pastorcillo amase y le cayese en gracia, y le viese embovado mirando el brocado y pensando qué es aquello y cómo se hizo. Que tampoco nos hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor; de disputarlas y enseñarlas, pareciéndoles aciertan, sin que lo muestren a letrados, esto sí.

Así que ni yo pienso acertar en lo que escribo –bien lo sabe el Señor- sino como este pastorcillo que he dicho. Consuélame, como a hijas mías, deciros mis meditaciones, y serán con hartas boverías. Y así comienzo con el favor de este divino Rey mío y con licencia del que me confiesa. Plega a El que, como ha querido atine en otras cosas que os he dicho –u Su Majestad por mí, quizá por ser para vosotras-, atine en éstas. Y si no, doy por bien empleado el tiempo que ocupare en escribir y tratar con mi pensamiento tan divina materia, que no la merecía yo oír. (MC 1, 9)

10.1.1. Consideraciones sobre el Prólogo

Veamos, en primer lugar, las consideraciones acerca de los prólogos – particularmente en los discursos místicos-, tal como admirablemente ha mostrado Michel de Certeau (1993b) en el capítulo VI de su libro *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, bajo el título “La institución del decir”, que tiene tres apartados:

1. “¿Desde dónde hablar?” (pp. 211-213), en el que se introduce el tema y que nosotros trabajaremos, bajo el mismo título, en el apartado 10.1.1.1.
2. “El ‘yo’, prefacio de la ‘ciencia experimental” (pp. 213-223), donde a partir del análisis del *Prefacio* (inédito) de *La Ciencia experimental* de Jean Joseph Surin (1663), se trabaja la institución del lugar desde

donde habla el yo en la llamada literatura mística. Análisis que nosotros aplicaremos al texto objeto de nuestro estudio, en el apartado 10.1.1.2.

3. “La ficción del alma, fundamento de las “Moradas” (Teresa de Ávila)” (pp. 223-235), donde a partir de este libro de nuestra autora se analiza cómo “a ese yo que habla en el lugar (y en lugar) del Otro, le hace falta también un *espacio* de expresión que corresponderá a lo que el mundo era para el decir de Dios. Una ficción del mundo será el lugar en que se producirá una ficción de sujeto hablante” (p. 223). Análisis que nosotros recrearemos - apartándonos muchas veces significativamente del texto de Michel de Certeau- en 10.1.1.3.

Presentaremos seguidamente una adaptación de los fragmentos indicados del Capítulo VI de Michel de Certeau, aplicándolos a nuestro texto de las *Meditaciones sobre los Cantares*. Esta presentación -además de justificarse en sí misma por la bella e incisiva combinación de poesía, análisis histórico e interpretación psicoanalítica que ofrece- nos parece altamente pertinente por la luz que arroja a nuestro análisis.

A continuación, entonces, reproducimos los fragmentos seleccionados del Capítulo VI del libro *La fábula mística* de M. de Certeau que nos parecen especialmente significativos a la hora de analizar el texto de Teresa que nos

ocupa -las *Meditaciones sobre los Cantares*-. En medio de estos textos hemos insertado, donde nos ha parecido oportuno, fragmentos de las *Meditaciones sobre los Cantares*, cambiando, por tanto, las referencias que allí aparecen remitiendo a otros dos discursos místicos, *La ciencia experimental* de J. J. Surin y *Las Moradas* de Teresa.²⁰⁵

Conviene tener en cuenta que los comentarios de M. de Certeau están referidos al libro de *Las Moradas*. Nosotros aprovecharemos esos comentarios y los referiremos a las *Meditaciones sobre los Cantares*. En ocasiones hemos ido intercalando citas del mismo en la medida que nos parecía oportuno. En aquellas ocasiones en las que el análisis de Michel de Certeau no se ajusta al contenido de nuestro texto hemos introducido alguna modificaciones que transcribimos entre corchetes [].

²⁰⁵ Importa destacar que este cambio de referencias ha sido un proceso que hemos ido realizando espontáneamente en la medida que íbamos leyendo *La fábula mística*. De esta forma podemos ver cómo el análisis formal que aplica Michel de Certeau a los textos de la literatura mística trascienden el contenido concreto de un texto particular. A la vez que constatamos esta afirmación, es necesario recordar la cuestión a la que ya hemos aludido en el Capítulo 3, la aportación más original y controvertida de *La fábula mística* de Michel de Certeau consiste, justamente en la consideración de la mística como una formación histórica concreta, localizada en los inicios de la Modernidad, con la consecuente negación de una hipotética estructura universal de la experiencia mística (cf. Mella, 2008, pp. 365-379; cf. T. Polo, 1993, 1994). En nuestro caso lo que estamos haciendo es jugar con textos todos ellos pertenecientes a la “mística” tal como la entiende Michel de Certeau. El trabajo que ofrecemos en este capítulo consiste en reemplazar con textos de las *Meditaciones sobre los Cantares* a algunos de los textos que analiza Michel de Certeau en *La fábula mística*: 1) el prefacio de *La Ciencia experimental* de J. J. Surin (1663); 2) párrafos que pertenecen al libro de las *Moradas* de la misma Teresa y que, por tanto, corresponden incluso a la misma época de su vida –posterior a la fundación de San José- y que si bien tienen diverso carácter -*Las Moradas* además de ser una obra sistemática es considerada por todos los críticos como la obra cumbre de Teresa-, de hecho tratan del mismo tema “lo que pasa entre el alma y Dios”.

10.1.1.1. ¿Desde dónde hablar?

Esta condición previa [el “volo” que instaura el lugar desde donde se habla] se encuentra en toda la literatura mística, desde el Meister [sic] Eckhart hasta Benito de Canfield (*Regle de perfection*, 1608), Isabel Bellinzaga (*Breve Compendio*, 1611) o Madame Guyon (*Moyen court*, 1685). Delimita el campo donde van a producirse los acontecimientos. Vuelve posibles los lugares, que, por su parte, varían según las épocas. En el umbral del volo, no son los mismos paisajes lo que, a lo largo de los siglos, se ofrecen al principiante. Así ocurre con el signo que señala cada vez más, en el texto, su lugar de enunciación: “yo”. Al establecimiento de una convención con los destinatarios, se añade en el destinador (o el autor) del discurso la necesidad de fundar el lugar desde donde habla. Este lugar no está garantizado por enunciados autorizados (o “autoridades”) en los que se apoyaría el discurso, ni tampoco por una condición social del locutor en la jerarquía de una institución dogmática. En cuanto es “espiritual”, el discurso no se acredita por ser la glosa de proposiciones tenidas como verdaderas (bíblicas, canónicas, etc.) ni de ser enunciado a título de una posición de autoridad (la cátedra del profesor, del predicador o del especialista). Aun cuando utilice esas autorizaciones al citarlas, no las constituye como instancia legitimadora, al revés del discurso teológico o pastoral. Su valor está en que se produce en el lugar mismo donde habla el Locutor, el Espíritu, el que habla. Sólo se autoriza por ser el lugar de esta enunciación “inspirada”, designada también con el término “experiencia” (Certeau, 1993b, p. 211-212):

Ha como dos años -poco más o menos- que me parece me da el Señor para mi propósito a entender algo del sentido de algunas palabras; y paréceme me serán para consolación de las hermanas que nuestro Señor lleva por este camino, y aun para la mía, que algunas veces da el Señor tanto a entender, que yo deseava no se me olvidase, mas no osava poner cosa por escrito. (MC P, 1)

O, como termina diciendo, al final del libro: “Suplicad a Su Majestad que yo lo entienda por experiencia” (MC 7, 12).

Pretende poner en escena un acto presente de Decir. En el texto, el “yo” se convierte cada vez más en el indicio, al mismo tiempo que en el instrumento de la cuestión, también inicial, de la que debe encargarse el discurso místico: ¿quién habla y desde dónde? (Certeau, 1993b, p. 212)

Si fuera para que lo veáis, tomaréis de este pobre donecito de quien os desea

todos los del Espíritu Santo como a sí misma, en cuyo nombre yo lo comienzo. Si algo acertase, no será de mí" (MC P, 1).

10.1.1.2. El "yo", prólogo de las *Meditaciones sobre los Cantares de Teresa de Jesús*

Este prefacio está en la situación difícil, común a muchos "prólogos" místicos, de tener que presentar un discurso que se apoya, en principio, en la sola "experiencia" de su locutor (yo): aquí la institución no acredita el texto. Privado de la legitimidad que le otorgaría una posición social (jerárquica, profesoral, etc.), el autor se presenta en nombre de lo que habla en él: lo Real (en el discurso místico), o la Palabra (en el discurso profético).²⁰⁶ Pero tiene todavía que probar que está bien situado en el lugar desde donde se supone que habla. Debe, con su mismo texto, volver creíble lo que fundamenta al texto. La habilitación que corresponde al punto de vista místico no es la que provendría de una posición institucional. Sin duda alguna el poema, el relato de viajes y la novela se hallan en la misma situación. Pero los discursos místicos tienen que responder, además, por una ambición que les es propia. Al colocarse en otra posición que no es la de la enseñanza magisterial, pretenden, sin embargo, dar como ella testimonio del mismo Dios. Tienen que probar simultáneamente que hablan desde un lugar diferente (como "místicos") y que dependen de la misma inspiración (como "cristianos"). Sin haber surgido de las autoridades, deben manifestar el mismo Espíritu que ellas. La fuente que nació sorpresivamente en el sótano tiene que ampararse con el mismo Nombre de la casa en que apareció. (Certeau, 1993b, p. 215)

8. Pues tornando a lo que comencé a decir, grandes cosas deve haver y misterios en estas palabras, pues cosas de tanto valor que (me han dicho letrados, rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de ellos) dicen que los doctores escrivieron muchas exposiciones y que aun no acaban de darle, parecerá demasiada soberbia la mía – siendo esto ansí- quereos yo declarar algo. Y no es mi intento por poco humilde que soy, pensar que atinaré a la verdad. Lo que pretendo es que ansí como yo me regalo en lo que el Señor me da a entender, cuando algo dellos oyo, me decíroslo

²⁰⁶ Es significativo que siendo el objeto de nuestro estudio un discurso místico lo que habla en él es justamente *La Palabra*, propio del discurso profético. Recordemos que, si bien trabajamos con un discurso místico, en la experiencia de Teresa aparecen prácticamente con igual fuerza ambas dimensiones: la mística y la profética.

por ventura os consolara como a mí; y si no fuere a propósito de lo que quiere decir, tómolo yo a mi propósito, que no saliendo de lo que tiene la Iglesia y los santos (que para esto primero lo examinarán bien letrados que lo entiendan que lo veáis vosotras), licencia nos da el Señor –a lo que pienso–, como nos la da, para que pensando en la Sagrada Pasión, pensemos muchas más cosas de fatigas y tormentos que allí debía de padecer el Señor de que los evangelistas escriben. (MC 1, 8)

Con frecuencia, el místico descuida o abandona una u otra de las dos tareas. A veces acentúa sus propias diferencias en detrimento de su conformidad con una tradición eclesial. A veces subraya su fidelidad, minimizando su distancia en lo que se refiere a los criterios o a las reglas de la institución. Entre esos dos polos, se desarrolla toda una retórica, que trata de mantener la posibilidad, esencial para el místico, de decir lo Único. (...) Pero el prefacio debe encargarse de la obra como de un todo, y fijar la posición del conjunto en una geografía de géneros literarios y de contratos con los lectores. Revela pues las operaciones textuales que introducen una tónica de la enunciación mística. (Certeau, 1993b, pp. 215-216)

Así pues, al igual que los otros místicos, Teresa de Jesús necesita legitimar sus *meditaciones*, fundando, ante todo, el lugar desde donde hablar. Su discurso, que no consiste en ser glosa de enunciaciones tenidas por verdaderas, ni es dicho desde un lugar de autoridad, solo se autoriza porque es una enunciación “inspirada”.

Teresa se halla habilitada a escribir porque el Señor le ha dado “a entender algo del sentido de algunas palabras”. Es decir, la habilitación le viene, no desde garantías institucionales, sino del saber por la propia experiencia. Hablando desde un lugar diferente al de la enseñanza magisterial, Teresa tiene que mostrar que depende de la misma inspiración que ella. Su texto manifiesta el mismo Espíritu que anima la tradición eclesial. En el devenir del texto Teresa oscilará entre acentuar sus propias diferencias con

tradición eclesial y subrayar su fidelidad. Por eso, en el prólogo, ha de dejar fijada la posición del conjunto del texto, revelando las operaciones textuales que introducen el lugar desde el cual la enunciación mística queda habilitada para dar testimonio del mismo Dios.

10.1.1.3. Una orden que autoriza el deseo prohibido²⁰⁷

(...) [Las Meditaciones sobre los Cantares] van en efecto, precedidas por un “prólogo” que indica el lugar del autor y las circunstancias de la producción. Esta presentación nos especifica asimismo lo que hace posible al libro. Pero, mientras que en el primer capítulo, [las palabras de los Cantares que recuerda Teresa (La Palabra)] (...) hace[n] posible el texto, en el prólogo le autoriza una orden recibida. (Certeau, 1993b, p. 225)

Una orden recibida que es, en este caso doblemente necesaria, puesto que por debajo de la orden se halla, haciendo posible y dando sentido al discurso, el hondo deseo de dar consuelo que nace de la experiencia misma que autoriza y reclama el hablar. Pero, este deseo lleva en sí la prohibición, es un deseo prohibido.

Deseo, en cuanto “tampoco no hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor” (MC 1, 9); pero, también, deseo prohibido, en cuanto está prohibido para la mujer comentar las Escrituras: “y quemase, no

²⁰⁷ Cf. M. de Certeau, 1993b, pp. 223-235. Título original: *La ficción del alma, fundamento de las Moradas. (Teresa de Ávila)*. Hacemos notar que en este apartado, aunque seguimos inspirándonos en el análisis que M. de Certeau realiza del Prólogo de *Las Moradas*, nos apartamos significativamente del mismo.

por malo, sino por no le parecer decente que una mujer, aunque tal, declarase los *Cantares*”,²⁰⁸ como atestigua la Duquesa de Alba, y también María de San José: “le dijo a esta testigo..., que pareciéndole que no era justo que mujer escribiese sobre la Escritura, se lo dijo, y ella [Teresa] fue tan pronta en la obediencia y parecer de su confesor que lo quemó al punto” (BMC, t. 18, p. 320), refiriéndose ambas a lo que dijo el dominico Diego Yanguas al mandar quemar el manuscrito de nuestro texto.

Mandato -más necesario por la prohibición subyacente- que se constituye en punto de partida del libro, como dice de una forma más sutil en el Prólogo:

Ahora, con parecer de personas a quien yo estoy obligada obedecer escribiré alguna cosa de lo que el Señor me da a entender, que se encierran en palabras de que mi alma gusta para este camino de la oración, por donde -como he dicho- el Señor lleva a estas hermanas de estos monasterios y las mías. (MC P, 3)

Y con la que cierra, a modo de justificación, “mis Meditaciones”:

(...) pues mi intento fue, cuando lo comencé, daros a entender cómo podéis regalaros cuando oyerdes algunas palabras de los Cánticos y pensar-aunque son a entender vuestro oscuras- los grandes misterios que hay en ellas; y alargarme más sería atrevimiento. Plega a el Señor no lo haya sido lo que he dicho, aunque ha sido por obedecer a quien me lo ha mandado. (MC 7, 11)

(...) ¿Hay acaso competencia entre dos autoridades, una, [la autoridad clerical] que “manda”(…) ²⁰⁹ y otra que obliga a escribir (la

²⁰⁸ María Enrique de Toledo, Duquesa de Alba, en BMC 20 (Silverio de Santa Teresa, *Biblioteca Mística Carmelitana*, Burgos, 1919), p. 349, citado en Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas* (1997b) a cargo de M. Herráiz, *Meditaciones sobre los Cantares*, Introducción, p. 985.

²⁰⁹ ¿Será el que se lo ha mandado el padre Báñez que fue quien emitió el juicio favorable que rubrica al margen del texto autorizando su publicación “no he hallado cosa que sea mala doctrina, sino buena y provechosa”?, pero que también, a la vez, prohíbe en la

ficción, que “se ofrece”)?²¹⁰ Para Teresa no hay ninguna contradicción. El “mandato” autoriza al autor, mientras que la “ficción” permite al discurso; uno proviene de clérigos, mientras que la otra se dirige a “hermanas.” (Certeau, 1993b, p. 225)

Como dice más adelante en el Capítulo 1:

Consuélame, como a hijas mías, deciros mis meditaciones, y serán con hartas boverías. Y ansí comienzo con el favor de este divino Rey mío y con licencia del que me confiesa. Plega a El que, como ha querido atine en otras cosas que os he dicho -u Su Majestad por mí, quizá por ser para vosotras-, atine en éstas. Y si no, doy por bien empleado el tiempo que ocupare en escribir y tratar con mi pensamiento tan divina materia, que no la merecía yo oír. (MC 1, 9)

En una primera lectura podemos señalar los elementos presentes en el contenido manifiesto del texto:²¹¹

- ❑ Teresa ve, se da cuenta, al tiempo que duda, sufre por la falta de claridad: “Viendo yo las misericordias que nuestro Señor hace, (...) las necesidades que tienen de quien le declare algunas cosas que pasan entre alma y nuestro Señor, (...) el trabajo que se padece en no tener claridad. (...) habiéndome dado un regalo grande... sin entender... me recogía más y movía mi alma.” (MC P, 1).
 - ❑ El deseo que la mueve a escribir “para consolación de las hermanas y aún para la mía.” (MC P, 2)
 - ❑ El temor: “no osava poner cosa por escrito”. (MC P, 2)
 - ❑ La superación del temor: “con el parecer de personas a quien yo
-

persona del dominico Diego Yanguas que manda quemar el escrito.

²¹⁰ La Palabra, “alguna cosa de lo que el Señor me da a entender, que se encierran en palabras de que mi alma gusta para este camino de la oración” (MC P, 3), que crea la ficción.

²¹¹ Aquí nos apartamos notablemente del texto de M. de Certeau en cuanto que los elementos que nombramos están presentes en el texto de *Las Meditaciones sobre los Cantares* y no en *Las Moradas*. Volveremos sobre estos elementos.

estoy obligada a obedecer.” (MC P, 3)

- La inspiración: “Si algo acertase, no será de mí”(…) (MC P, 3)

En su prólogo, Teresa afirma tanto la “voluntad” de dar consolación a sus hermanas, ya que ella ha vivido la experiencia de “entender” y de “no tener claridad” respecto a lo que “su alma gusta para este camino de la oración”.

8. Habiéndome a mí el Señor de algunos años acá dado un regalo grande cada vez que oyo u leo algunas palabras de los *Cantares* de Salomón, en tanto extremo, que sin entender la claridad del latín en romance me recogía más y movía mi alma que los libros muy devotos que entiendo -y esto es casi ordinario-, y aunque me declaravan el romance, tampoco le entendía más ... que sin entenderlo mi... apartar el alma de sí... lo que no se entiende. (MC P, 1)

En su prólogo [del libro de *Las Moradas*], Teresa afirma por una parte su ‘voluntad’ de superar la dificultad del objeto que va a tratarse (la oración) y la ‘debilidad’ de su cuerpo (dolores de cabeza, achaques, etc.), para poder responder a la petición que se le hace; por otra parte, para conformarse con ‘la santa Iglesia Católica Romana’ (acerca de la cual no puede juzgar por sí misma), expresa su resolución de permanecer sujeta a la opinión de ‘personas de grandes letras’. Nos encontramos, pues, con dos elementos: la fuerza de un querer, la incertidumbre de un saber. (Certeau, 1993b, p. 225-226)

Aquí es donde nuestro análisis se aparta del análisis de Michel de Certeau quien se refiere a problemáticas -la voluntad de superar dificultades y el deseo de permanecer sujeta a la Iglesia- que aparecen en el libro de *Las Moradas* y no en *Las Meditaciones sobre los Cantares*. En efecto, aunque, ciertamente, dichas problemáticas podrían encontrarse subyacentes en el texto de *Las Meditaciones sobre los Cantares*, no aparecen planteadas en estos términos en el prólogo, ni en el resto del discurso. Por este motivo, el juego de

conceptos utilizados en esta parte se aparta significativamente del texto original de Michel de Certeau.

“La fuerza de un querer” podría entenderse como la fuerza de un querer *decir* acerca de su propio saber, dada la incertidumbre con que posee ese saber. Incertidumbre que permanece, aún a pesar de la claridad que ahora Teresa tiene:

Ha como dos años –poco más o menos- que me parece me da el Señor para mi propósito a entender algo del sentido de algunas palabras... (MC P, 2)

En efecto, ahora tiene cierta claridad acerca de lo que le pasa cada vez que oye algunas palabras de los *Cantares*, las cuales, aún estando en latín y, por tanto, sin poder entender ella su significado, la recogen y mueven su alma produciéndole un gran regalo. Sin embargo, durante mucho tiempo ha padecido por no tener claridad, y por eso entiende las necesidades de las destinatarias de su escrito.

Tenemos, entonces, dos elementos: uno, la fuerza de un querer; otro, la incertidumbre de un saber. Uno, relativo a la producción de un trabajo por el autor; otro relativo al juicio de su texto por los lectores. Entre esos dos polos se esboza un “lugar” de la escritura.

El primero se refiere al trabajo de escribir. Un “hacer” autorizado por los que mandan pero que viene del querer de Teresa. “Hazlo”, dicen las personas a las que está obligada a obedecer: “escribelo”. Ella responde: quiero hacerlo, porque la orden viene de más lejos que ellos. Teresa no vacila: debe, quiere, por consiguiente puede [a pesar del temor que hasta ahora le ha frenado: “más no osaba poner cosa por escrito”]. El “trabajo” consiste en perder algo de su propio cuerpo para que nazca un texto, cuerpo-para-el-otro. “La

obediencia", dice, "aumenta sus dolores de cabeza", etc. Un pathos del cuerpo afirma al querer y paga la producción escriturística. La "flaqueza" del cuerpo se agrava por el sufrimiento que le impone la "fuerza" de su resolución. Un dolor asegura un alumbramiento en el mundo libresco en el que los letrados esperan un escrito nuevo. Este cuerpo femenino herido por su consentimiento al querer que lo significa, como la flecha del ángel en la estatua de Bernini, el mensaje de los clérigos se ofrece, pues, a su destinatario como la primera escritura de Teresa: he aquí mi cuerpo escrito/herido por tu deseo.

El segundo elemento opone una incertidumbre del saber a la firmeza del querer. Para Teresa ya no se trata de "hacer" el trabajo amoroso de la escritura, sino de "estar" donde se la espera. ¿Cómo saber si es precisamente ahí donde tú me quieres y si es precisamente eso lo que tú quieres de mí? Se trata de un encuentro – de lugar y de contenido-. El querer ya no basta; debe ser iluminado. Teresa no lo sabe, no está segura del lugar en que se encuentra entregada al peligro como a la embriaguez del éxtasis: ["Esto no entiendo cómo es, y no entenderlo me hace gran regalo" -como afirma ni bien comienza el Capítulo 1-.] ¿Hasta dónde la ha transportado su "locura"? Tiene necesidad de guardianes para saber de ellos si ya dejó, sin darse cuenta, o si todavía habita, la región definida por las voluntades de "Su Majestad". A medida que avanza en la escritura recurre a los "letrados"; busca a los más seguros –afán permanente, casi obsesivo-; cuenta con ellos para conducir su cuerpo herido de amor hacia el campo circunscrito por las Escrituras. (Certeau, 1993b, p. 226)

Esto no entiendo cómo es, y no entenderlo me hace gran regalo; porque verdaderamente, hijas, no ha de mirar el alma tanto, ni la hacen mirar tanto, ni la hacen tener respeto a su Dios las cosas que acá parece podemos alcanzar con nuestros entendimientos tan bajos, como las que en ninguna manera se pueden entender, no os canséis ni gastéis el pensamiento en adelgazarlo; no es para mujeres, ni aun para hombres muchas cosas. (MC 1, 1)

Cuando el Señor quiere darlo a entender, Su Majestad lo hace sin trabajo nuestro. A mujeres digo esto. Y a los hombres, que no han de sustentar con sus letras la verdad, que a los que el Señor tiene para declarárnoslas a nosotras, ya se entiende que lo han de trabajar, y lo que en ello ganan. Mas nosotras con llaneza tomar lo que el Señor nos diere; y lo que no, no nos cansar, sino alegrarnos de considerar qué tan gran Dios y Señor tenemos, que una palabra suya terna en sí mil misterios, y así su principio no entendemos nosotras. Así si estuviere en latín y en hebraico u en griego, no era maravilla; mas en nuestro romance, ¡qué de cosas hay en los salmos del glorioso rey David que, cuando nos declaran el romance sólo, tan oscuros nos queda como el latín! Así que siempre os guardad de gastar el pensamiento con estas cosas, ni cansaros, que mujeres no han menester más que para su entendimiento bastare; con esto las hará Dios merced. (MC 1, 2)

10.2. Análisis del Prólogo y capítulo I (1-9) (unidad temática I) desde una perspectiva psicoanalítica

Tal como ya hemos planteado, podemos considerar una misma temática que atravesando la totalidad del discurso de Teresa se mantiene a lo largo de toda la unidad temática I: la experiencia placentera y displacentera que vive Teresa al entender y no entender lo que gusta en la oración, junto con el deseo de comunicar a sus hermanas lo vivido, mueve a Teresa a escribir sobre el *Cantar de los Cantares*.

De la mano de M. de Certeau hemos podido ver cómo, al igual que otros textos místicos, las *Meditaciones sobre los Cantares* se hallan precedidas por un Prólogo donde, a través de los contratos enunciativos entre el yo - centro de la enunciación que habla en el lugar del Otro- y los destinatarios, se funda el lugar desde donde se hace posible hablar. Quedan también allí indicadas las circunstancias de producción del texto y aquello que lo hace posible, un mandato que autoriza la realización de un deseo prohibido.

Un deseo prohibido, el de escribir. Deseo de escribir para seguir experimentando la vivencia compleja de placer y displacer, pero con una nueva dimensión: la de compartirla con sus hermanas, pues Teresa estima que ellas también experimentan “el trabajo que se padece en no tener claridad” (MC P, 1). Se trata, pues, de la experiencia de gustar estas palabras y, también, paradójicamente, la angustia por no entenderlas. Vivir el consuelo de entender lo que se gusta en la oración y el desconsuelo por no entender, pero que

mueve el alma. Nos encontramos, pues, con la fuerza de un querer -dar consolación, dar a otros la consolación recibida- y la claridad, pero también la incertidumbre de un saber.

Con estas claves de comprensión nos volvemos a acercar al mismo fragmento del texto de Teresa, ahora desde la perspectiva del inconsciente. Desde esta perspectiva iremos planteando preguntas y elaborando construcciones analíticas referidas a la dinámica psíquica inconsciente de Teresa, que nos fueron surgiendo al hilo del análisis de esta primera unidad temática.

El argumento fundamental lo constituye el recurso a una instancia superior que autoriza a Teresa a escribir: “con el parecer de personas a quien yo estoy obligada a obedecer” (MC P, 3). Pero, aunque Teresa dice obedecer a quienes le autorizan la escritura, lo que realmente parece justificar y hacer que se atreva a realizar aquello que ella vive como una osadía -la osadía de que una mujer escriba sobre el *Cantar de los Cantares*-, es la experiencia compleja de consolación y desconsuelo que se da en el entender y no entender lo que se gusta en la oración y se comunica a los demás:

Lo que pretendo es que ansí como yo me regalo en lo que el Señor me da a entender, cuando algo dellos oyo, que decíroslo por ventura os consolará como a mí. (MC 1, 8)

Tanta aclaración -si no conociéramos el contexto en el que se inscribe- nos suscitaría inmediatamente la sospecha. Sospecha que nos remitiría a la

búsqueda de sentimientos de culpa inconscientes que la expliquen.

Se trata, parece, de una justificación que encierra un temor atribuible en parte a la dinámica intrapsíquica de Teresa y en parte a la presencia de un peligro real,²¹² el poder simbólico y real que la Inquisición española tenía sobre la circulación de la palabra escrita, poder también sobre la vida y la muerte de los súbditos del Reino de Castilla.

Poder simbólico, pues ser condenado equivalía a quedar fuera del cuerpo místico, el cual, recordemos,²¹³ fue originado por los creyentes ante la ausencia de aquel otro cuerpo -faltante y buscado-, el de Jesús. Privación inicial del cuerpo que no deja de suscitar instituciones y discursos que son los efectos y los sustitutos de esta ausencia. La búsqueda de este cuerpo faltante constituye la fuerza que moviliza a los místicos, quienes buscan desesperadamente, en un duelo imposible, reconstruirlo a través de diferentes caminos. Esta búsqueda fue la que llevó a Teresa a iniciar y consumir la

²¹² Es decir, se trata de un miedo tal como lo define Freud en *Más allá del principio del placer*: "Terror, miedo, angustia, se usan equivocadamente como expresiones sinónimas; se las puede distinguir muy bien en su relación con el peligro. La angustia designa cierto estado como de expectativa frente al peligro y preparación para él, aunque se trate de un peligro desconocido; el miedo requiere un objeto determinado, en presencia del cual uno lo siente; en cambio, se llama terror al estado en que se cae cuando se corre un peligro sin estar preparado: destaca el factor de la sorpresa." (1920, pp. 12-13). Hay que tener en cuenta, como se señala en el *Diccionario de Psicoanálisis*, que la distinción entre el miedo que produce un objeto determinado, y la angustia, que se define por la ausencia de objeto, no concuerda totalmente con las distinciones freudianas. (Cf. *Angustia*, en J. Laplanche, J.B. Pontalis, 1996, pp. 27-28)

²¹³ Cf. II Parte, 6.2. Aproximación a las categorías con las que Teresa interpreta y narra su propia experiencia.

reforma de la Orden Carmelitana.

Pero, también, poder real. Tan real como el encierro en prisión de Fray Luis de León. O, como la verdadera muerte en vida que es la condena al silencio o a desmentir la verdad descubierta, sufrida por tantos teólogos y científicos y, sobre todo, por tantas mujeres “ilusas e iludentes” a las que se les negó la palabra. Tan real, también, como el fuego de la hoguera que quema - como quemó casi todos los libros que alimentaron a Teresa y el mismo manuscrito de nuestro texto- aquella carne que es la palabra hecha escritura; pero que también quema -puede quemar y de hecho quemó- la carne humana de cuerpos vivos. Claro está, quema sólo el cuerpo de aquellos pocos que por “soberbia” se resisten a la condena y no quieren retractarse.²¹⁴ Además, no lo olvidemos, quemando el cuerpo se “salva el alma”.

Así pues, a partir de la consideración del símbolo nupcial como clave de significación que inspira y estructura las *Meditaciones sobre los Cantares*, proponemos cuatro construcciones referidas a la dinámica psíquica inconsciente de Teresa, que a continuación enunciamos:

1. La *experiencia de consolación* que vive Teresa consiste en la vivencia de

²¹⁴ Estudios especializados, como los de Contreras y Henningsen, sobre la Inquisición española muestran que aproximadamente el 1,9% del total de encausados durante 1540 y 1700 fueron condenados a la hoguera. B. Escandell Bonet afirma que entre 1478 y 1834 (refundación y abolición del Santo Oficio), se condenó a muerte al 1,2% de los juzgados. Cf. B. Comella, s.f., *La inquisición española*.

unión con el Esposo.

2. Esta experiencia permite conjeturar algunos de los elementos de la vinculación preedípica con la madre.
3. La *experiencia de consolación* confiere a Teresa un fuerte sentimiento de potencia que le capacita para *resistir creativamente* a la fuerza alienante del poder instituido, la Inquisición española.
4. Los sentimientos de culpa que prevalecen en el relato de Teresa tienen que ver fundamentalmente con la *transgresión* de los mandatos de género que, sin embargo, actúan como “metaideales”.

10.2.1. La *experiencia de consolación* que vive Teresa consiste en la vivencia de unión con el Esposo

La *experiencia de consolación* que vive Teresa consiste en la vivencia de unión con el Esposo, tal como queda expresado ya en el primer capítulo del texto de las *Meditaciones sobre los Cantares*:

(...) fue el Señor servido oyese algunas cosas de los Cánticos, y en ellas entendió ir bien guiada su alma; porque –como he dicho– conoció que es posible pasar el alma enamorada por su Esposo todos esos regalos y desmayos y muertes y aflicciones y deleites y gozos con El después que ha dejado todos los del mundo por su amor está del todo puesta y dejada en su manos; (...) (MC 1, 6)

Y más claramente todavía cuando, por ejemplo, dice en el capítulo 2, 5:

¡Oh!, que es un hacer la cama Su Majestad de rosas flores para Sí en el alma a quien da este cuidado, y es imposible dejarse de venir a regala, a ella, aunque tarde. ¡Váleme Dios!, ¿qué hacemos los religiosos en el monasterio?, ¿a qué dejamos el mundo?, ¿a qué venimos?, ¿en qué mejor nos podemos emplear que hacer aposentos en nuestras almas a nuestro Esposo y llegar a tiempo que le podamos decir que nos dé el beso con su boca? Venturosa será la que tal petición hiciere y cuando venga el Señor no halle su lámpara muerta y de harto de llamar

se torne.

¡Oh, hijas mías!, que tenemos gran estado, que no hay quien nos quite decir esta palabra a nuestro Esposo –pues le tomamos por tal cuando hicimos profesión– sino nosotras mismas.

Se trata de una intensa vivencia de unión con Dios, el Esposo, que Teresa experimentó en la oración al gustar las palabras del *Cantar de los Cantares*, “lo que el Señor me da a entender, que se encierran en palabras de que mi alma gusta para este camino de la oración” (MC P, 3). Vivencia que ahora quiere transmitir pues, “paréceme me serán para consolación de las hermanas que nuestro Señor lleva por este camino” (MC P, 2). Y, también, será para ella misma un consuelo: “consuélame, como a hijas mías, deciros mis meditaciones” (MC 1, 9).

En efecto, muchas de las hermanas también han vivido una experiencia de consolación:

Viendo yo las misericordias que nuestro Señor hace con las almas que traía a estos monasterios que Su Majestad ha sido servido que se funden de la primera Regla de nuestra Señora del Monte Carmelo, que a algunas en particular son tantas las mercedes que nuestro Señor les hace. (MC P, 1)

Es claro, entonces, que ellas experimentan el consuelo en la oración, encuentran el consuelo en el gustar.²¹⁵ Pero este gustar, si no se entiende,

²¹⁵ Sobre el “gustar” que acontece en la oración ver B. Saint Girons, 2008, Capítulo IV, “Del gusto por Dios al gusto por lo sublime”, pp. 116-132, donde se muestra que el gusto pertenece al vocabulario teológico y a la psicología religiosa de la tradición cristiana y, en particular, de la teología experiencial monástica. De hecho –tal es la tesis de la autora–, “la apropiación subjetiva del gusto, tal que como se manifestó a finales del siglo XVII y principios

también puede causar mucha angustia. Teresa lo sabe por experiencia, ya que como ella dice:

solas a las almas que entendieren las necesidades que tienen de quien les declare algunas cosas de lo que pasa entre el alma y nuestro Señor, podrá ver el trabajo que se padece en no tener claridad. (MC P, 1)

Por eso se anima a escribir, para ayudar a que aquéllas que ya experimentan y disfrutan de “lo que pasa entre el alma y nuestro Señor” (MC P, 1) también puedan entenderlo y, así ser más plenamente consoladas.

Deseo de dar consuelo, deseo de unión, deseo de entender, placer por ser consolada, consuelo por entender, placer por dar consuelo a otras. Deseos que generan placer y despiertan angustias específicas, frente a las cuales actúan los diversos sistemas de defensas ocultando los deseos. Placer y angustia que analizados desde las fantasías que los organizan nos permitirán reencontrarnos con los deseos inconscientes puestos en juego en ellos y comprender de una forma nueva la dinámica psíquica que supone tal experiencia de consolación.

La experiencia placentera y displacentera que vive Teresa al entender y no entender lo que gusta en la oración, junto con el deseo de comunicar a sus hermanas lo vivido, la mueven a escribir sobre el *Cantar de los Cantares*.

del XVIII, pudo llevarse a cabo sólo porque la práctica de la oración y la aptitud para gustar el sabor de Dios permitieron al sujeto sacar rendimiento del propio trabajo degustativo diversificando sus objetos.” (p. 131)

Experiencia placentera que Teresa llama *consolación*. *Consolación*, es decir, se trata de *un plus de placer* otorgado en el *entender* algo de lo que se gusta. Por tanto, deseo de entender, placer por ser consolada, placer por entender, placer por dar consuelo a otros. Experiencia que es gozo y que es deseo de unión, que tiene que ver con la fusión afectiva, pero que se da, en el caso que nos ocupa, desde la experiencia del entender; entender que es un proceso cognitivo que implica la aceptación de la diferencia, la acogida en uno mismo de la alteridad y, por eso mismo, posibilidad también de fusión amorosa. Fusión amorosa que en la medida en que lleva en sí la diferencia, y con ella la posibilidad de pensar, no es fusión psicótica.

Para ahondar en la comprensión de la experiencia de consolación que vive Teresa, nos serviremos de las perspectivas que nos abren las consideraciones hechas por Piera Aulagnier, Cornelius Castoriadis y Silvia Bleichmar sobre el placer y el deseo de saber (cf. *supra* [Capítulo 6](#)).

Partamos, ante todo, de una aclaración. Nos estamos refiriendo al placer que otorga el entender lo que se gusta; pero, este entender es una experiencia posterior, *après-coup*,²¹⁶ del gustar que acontece en la oración. La

²¹⁶ El siguiente párrafo de P. Aulagnier justifica, a nuestro entender, la relación que estamos estableciendo entre los textos de Teresa y el deseo en una perspectiva psicoanalítica: “según Freud, esta pulsión (la *wiss-trieb*) se manifiesta a posteriori ante nuestra mirada, gracias al fin que persigue y alcanza: la creación de la teoría sexual infantil. Pero lo característico de esta teoría (...) es el hecho de que pasa al estado de conciencia en el

misma Teresa, como hemos visto en el Capítulo 7 de nuestro trabajo, lo ha señalado con claridad cuando distingue tres gracias diferentes.

Una cosa es lo que se vive en la oración, en la que pueden suceder muchas cosas, como por ejemplo “las misericordias que nuestro Señor hace con las almas... que a algunas en particular son tantas las mercedes que nuestro Señor les hace” (MC P, 1). Vivir esta experiencia es la primera gracia, pero que puede no ser comprendida en su totalidad.

Entender²¹⁷ lo que pasa entre el alma y nuestro Señor es otra gracia diferente, que no siempre se da. Precisamente por haberla vivido ella, Teresa quiere transmitirla a sus hermanas. Pero, ésta es otra tercera gracia diferente y posterior, el saber expresar con palabras articuladas la inefabilidad de la experiencia vivida y entendida. Ya lo había dicho en *Vida*: “Y era el trabajo que yo no sabía poco no mucho decir lo que era mi oración; porque esta merced de saber entender qué es, y saberlo decir, ha poco me lo dio Dios.” (V 23, 11).

Justamente, a propósito de otro de los textos en los que Teresa expresa con gran frescura y libertad la experiencia de gozo vivida en la oración,

momento mismo en que se construye. Cuando Freud habla de pulsión epistemofílica, se refiere a una pulsión que hay que conocer y que concierne a un ‘tornar cognoscible’ en el registro del yo consciente.” (Aulagnier, 1998, p. 76).

²¹⁷ Respecto a esta temática del gustar y entender desde la perspectiva de la estética, Cf. B. Saint Girons, 2008, p. 129-131 donde se analiza la primacia de la experiencia y el nexo entre deseo, amor y conocimiento como los rasgos comunes entre el gusto por Dios y el gusto por lo sublime.

exclamando:

Suspéndese el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de sí. Ama la voluntad; la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mí me parece, mas no se pierde... Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza. Entiéndese que se goza un bien, a donde junto se encierran todos los bienes; mas no se comprende este bien. (V 10, 1)

Al respecto Antoine Vergote (1998, p. 196) señala cómo Teresa

discierne con acuidad una intensa experiencia de amor, un estado de conciencia sin conciencia de sí y un goce, que abandonándose, se experimenta gozando del otro sin volver reflexivamente sobre sí. La articulación de la experiencia no se entrega más que al pasado reflexionado.

Se trata, entonces, de un placer reduplicado, el placer de pensar sobre el propio placer. Placer, que desde el punto de vista del funcionamiento del psiquismo no es poca cosa, pues como ha mostrado P. Aulagnier (1994, pp. 252-253),

descubrirse capaz de pensar con placer y de pensar su placer es la relación necesaria a toda actividad de pensar (...) El placer que debe poder aportar la actividad de pensar es para el yo [je] una necesidad, y no una prima a la cual podría renunciar.

10.2.2. La *experiencia de consolación* permite conjeturar algunos de los elementos de la vinculación preedípica con la madre

La experiencia de consolación expresada en la primera parte del texto, puede ser comprendida en su complejidad desde la interacción del sistema narcisista y el sistema de apego, en el cual cobran relieve el deseo de intimidad y las angustias del desencuentro. El análisis del texto de Teresa desde esta perspectiva puede aportarnos importantes elementos que permitan avanzar en

la comprensión de la función del vínculo materno preedípico en la conformación de la experiencia religiosa.

En efecto, si la oración, tal como ya hemos visto (cf. supra Capítulo 2), constituye el lugar más idóneo en el que se puede plantear toda la problemática de las relaciones entre psicoanálisis y religión, la consideración de esta experiencia de consolación²¹⁸ vivida por Teresa en la oración, nos instala en la discusión acerca de la función consoladora de la religión a la que hemos aludido en el Capítulo 5.2.2.

A partir, entonces, del análisis de la experiencia de consolación que vive Teresa, podemos preguntarnos, siguiendo las líneas planteadas por Ricoeur y Domínguez Morano, si el análisis de este vínculo materno preedípico no revelaría aspectos sumamente importantes en la construcción de su psiquismo.

²¹⁸ La experiencia de consuelo aparece, sin lugar a duda, como una de las experiencias y promesas bíblicas más fuertes. Asimismo, la consolación y el consolar constituyen términos muy usados en toda la literatura mística a la que accedió Teresa (cf. supra Capítulo 9.5. Las fuentes de la espiritualidad de Teresa de Jesús), particularmente por San Bernardo, la escuela franciscana y los jesuitas. Recordemos que “consolación” es la expresión acuñada por Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales* (313, 316, 317) como uno de los criterios de discernimiento, es decir, como signo para buscar la voluntad de Dios a través del examen de “las mociones que se dan en el ánimo” (consolaciones, desolaciones). Si bien Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús fueron contemporáneos, no llegaron a conocerse personalmente, sin embargo, Teresa sí tuvo varios maestros y directores espirituales jesuitas, a quienes admiraba profundamente y quienes la ayudaron significativamente en su camino de oración.

10.2.3. La *experiencia de consolación* confiere a Teresa un fuerte sentimiento de potencia que le capacita para *resistir creativamente* a la fuerza alienante del poder instituido, la Inquisición española

Por otro lado, tal como ya hemos visto, Teresa al escribir se halla ante la presencia del peligro externo real, la censura de la Inquisición española, y, por eso mismo, experimentando de temor frente a este peligro. Ante esta situación, nos preguntamos entonces, ¿cómo vive Teresa este peligro real?; ¿desde qué fantasías expresa este temor?; ¿qué características de la vivencia del miedo aparecen reflejadas en el contenido del texto?; ¿cómo reacciona Teresa ante el miedo que siente?, ¿puede reconocerlo o lo niega?, ¿le da vergüenza sentirlo o lo ve como algo natural?, ¿se asusta por el miedo que siente?

Ciertamente, también tenemos que preguntarnos si, a partir de este texto, podemos descubrir sentimientos de culpa inconscientes que refuercen la amenaza que supone la presencia del peligro externo real. Cuestión ésta puede ser entendida desde la perspectiva que nos abre Hugo Bleichmar (1997. pp. 60-61) cuando, a propósito de su análisis de los trastornos depresivos, se detiene en la consideración sobre *la realidad externa traumática y la depresión*.

Indudablemente, la significación que adquiere cada acontecimiento vivido depende siempre de la fantasía desde la cual se capta. A su vez, “la fantasía no surge exclusivamente por pura generación intrapsíquica sino que hacen su contribución a ella los discursos parentales conscientes e inconscientes, más específicamente, las fantasías inconscientes de los padres”

(Bleichmar, H. 1997, p. 60). Se trata de un proceso de ida y vuelta, de asimilación de lo externo por lo interno y de acomodación de lo interno a lo externo. La realidad externa, en efecto, siempre es mediatizada por la interna. Sin embargo, existen situaciones en las que la realidad externa “resulta apabullante, jugando un papel central para la creación del sentimiento de desesperanza e impotencia” (p. 61).

De modo que en cualquier esquema generativo que trate de dar cuenta de la depresión es esencial incluir la consideración del papel que desempeña la historia real del sujeto, “entendiéndose por historia real tanto los sucesos que le ha tocado vivir como los aportes externos a la construcción de las fantasías inconscientes, como por ejemplo la historia de las identificaciones con las fantasías inconscientes de los padres” (p. 61). Teniendo en cuenta, asimismo, que las situaciones de sometimiento prolongado, sobre todo en las etapas tempranas de la vida –aunque para nada restringidas a éstas-, a personas patológicas, sádicas y tiranas, a enfermedades serias e invalidantes, a condiciones de abandono o desarraigo, etc., se incorporan al psiquismo como sentimiento de fondo que hace sentir a la persona que nada puede hacer frente a la realidad.

De este modo, parece importante destacar también algunos otros aspectos de la historia real de Teresa altamente significativos al respecto, tales como: 1) su origen judeo-converso (su abuelo, Juan Sánchez de Toledo, judío

converso, fue penitenciado “por herejía y apostasía contra nuestra sancta fee católica”²¹⁹ y luego reconciliado junto con sus hijos,²²⁰ cuando Alonso -el padre de Teresa- tenía cinco años); 2) la muerte de su madre cuando tenía catorce años;²²¹ 3) el haber sido criada entre doce hermanos por un padre dos veces viudo, siendo ella la mayor de los diez hijos de su madre (la segunda esposa de su padre, quien tenía otros dos hijos de su primer matrimonio); otro dato, muy significativo al respecto, es el hecho que ella misma se considerara “la más querida de mi padre” (V, 1, 3); 4) las largas y penosas enfermedades padecidas durante largos años por Teresa, casi desde los inicios de su vida como religiosa. Largamente se ha discutido sobre el origen y la naturaleza de tales enfermedades.²²² Sin embargo, sea por causas de origen orgánico o por causas de origen psíquico, lo cierto es que Teresa las padeció. Tanto las padeció que casi la entierran viva por llevar más de tres días en total inconsciencia. Después de este incidente (acaecido en 1539, cuando tenía veinticuatro años de edad, cuatro años después de haber ingresado en el

²¹⁹ Condena de la Inquisición de Toledo que fue dictada el 22 de junio de 1485.

²²⁰ Los reconciliados tenían que ir en procesión durante siete viernes, por las iglesias de la ciudad, tocando “un sabenitillo con cruces”.

²²¹ Según el recuerdo de Teresa la muerte de su madre fue unos años antes, tal como dice en el libro de la Vida: “Acuérdome que cuando murió mi madre, quedé yo de edad de doce años, poco menos.” (V 1, 7) Pero, en realidad, el testamento de su madre tiene fecha del 24 de noviembre de 1528, muriendo muy poco tiempo después, es decir, cuando Teresa ya había cumplido los catorce años. Incongruencia entre dato y recuerdo ciertamente significativa.

²²² Obviamos las múltiples referencias que deberían hacerse a tal discusión, por no considerarla relevante a los fines de nuestro trabajo. Mucho más considerando que cualquier diagnóstico que al respecto se pretenda definitivo, sería en todo caso para nosotros definitivamente sospechoso.

Monasterio de la Encarnación) tuvo que luchar mucho para volver a moverse, tardando más de tres años para poder volver a caminar.

Circunstancias todas éstas traumáticas y cuya vivencia, sin duda, a la vez que han ido siendo metabolizadas desde las propias fantasías inconscientes, también las han ido construyendo. Ahora bien, no parece que en el caso de Teresa tales circunstancias hayan colaborado en la gestación de un sentimiento de impotencia; por el contrario, conociendo la historia de Teresa, su obra escrita y su acción reformadora, habría elementos suficientes como para pensar que pudo superar estas situaciones traumáticas.

Así, por ejemplo, el episodio de la condena sufrida por Don Juan Sánchez de Toledo y la posterior reconciliación –pero, también humillación– pública; como, también, la tan efectiva forma en que se resolvió dicha situación, a través del traslado de la familia a Ávila, la recuperación económica y la plena asunción e identificación con la cristiandad en la que educó a sus hijos, incorporándolos, a su vez, plenamente a la hidalguía abulense a través de los matrimonios. Quizás Teresa nunca oyó un relato explícito al respecto, sin embargo, ambas realidades, la condena humillante y la salida airoso de la misma, en cuanto que necesariamente, por más que se haya intentado ocultar y borrar, tienen que haber quedado inscriptas, de una u otra forma, en el inconsciente del padre, formando parte de sus fantasías inconscientes. Seguramente, también, aunque de forma diversa, en el de la madre de Teresa.

Por tanto, podemos pensar que el discurso parental en su dimensión fundamentalmente inconsciente, tuvo que estar marcado por el reconocimiento de la amenaza real que implicaba la Inquisición, pero también por un suficiente sentimiento de potencia frente a ella. Su abuelo, y su propio padre siendo niño, vivieron la humillación de la condena, pero la astucia fue mayor y la familia logró saltar las barreras de la exclusión.

Lo que a nosotros nos interesa destacar, a través de estas consideraciones, es cuál puede haber sido uno de los múltiples orígenes de este sentimiento de potencia desde el cual Teresa parece relacionarse con la posible condena de institución inquisitorial. Con temor y respeto, sabiendo que no se trata de cualquier cosa, pues además del peligro real que representa, se trata además de una institución eclesial donde, ciertamente para las creencias de Teresa, lo que está en juego es la manifestación de la voluntad de Dios; pero, también, la enfrenta con audacia, sin acallar su deseo frente a la prohibición.

Enfrentamiento que supone hacerse cargo, poniendo en juego los más diversos recursos yoicos, tanto del peligro real como de su doble deseo, el deseo de permanecer dentro de la institución que le prohíbe la escritura, que le niega su otro gran deseo, entender y transmitir a otros lo que entiende. Y, lo enfrenta exponiéndose a través de la escritura prohibida. A través de esta escritura Teresa se apropia del objeto prohibido, las palabras de los *Cantares de*

Salomón, de aquello que pasa entre el alma y nuestro Señor y que no siempre se entiende pero sí se gusta. En efecto, el texto escrito es el producto visible, la prueba del poder ligado al placer del vencimiento del objeto. Es decir, Teresa responde al peligro con una serie de recursos yoicos puestos en juego.

Si nos detenemos en el examen de lo que puede significar la relación entre la presencia del peligro real de la Inquisición, el temor experimentado por Teresa y su forma de enfrentar este temor, escribiendo este texto en el cual se reivindica tanto el gustar como el entender, tenemos que remitirnos a dos cuestiones trabajadas por P. Aulagnier en *Los destinos del placer. Alienación, amor, pasión* (1998, pp. 11-19; 45-62). Por un lado, al posible estado de alienación al que puede llegar un sujeto cuando se halla “preso en un sistema social y en un sistema de poder que le impiden pensar libremente (simplemente pensar) ese sistema, la relación con el poder que el sistema le impone, la posición y las referencias identificatorias a las cuales lo sujeta” (p. 48). Y, por otro lado, a la prima de placer experimentada cuando se es capaz de asumir el riesgo de escribir, exponiendo así nuestros pensamientos al cuestionamiento de los otros, pero abriéndonos a la posibilidad de “creer en una posible verdad presente en nuestra palabra.” (p. 12).

La perspectiva que abre la propuesta de P. Aulagnier, nos permite una nueva comprensión de la dinámica psíquica de Teresa.

En *primer lugar*, nada parece indicar que Teresa haya sucumbido en un

estado de alienación. Por el contrario, todo lo visto hasta aquí nos autoriza a excluir de nuestro análisis la consideración de este tipo de motivaciones subjetivas en Teresa. Pero, sobre todo, lo que nos llama la atención es cómo, estando dadas todas las condiciones para que fuese una víctima más del proceso de alienación producto de la Inquisición, la respuesta de Teresa parece ser justamente la contraria. Frente a un sistema que amenaza efectivamente de muerte, no sólo al opositor, sino también al mero transgresor, Teresa de Jesús se otorga a sí misma el derecho a escribir. Tal derecho implica renunciar a encontrar en la escena de lo real una garantía de lo verdadero y de lo falso. El trabajo de escribir, señala P. Aulagnier (1998, p. 11), refiriéndose a su propia producción escrita, nos enfrenta a exigencias y riesgos diferentes y mayores que el mero trabajo de pensamiento.

En efecto, el trabajo de pensamiento convierte al yo en el agente y destinatario de lo que resulta de él. Lo producido por el pensamiento puede mantener oculta su contradicción. En cambio, cuando exponemos nuestros pensamientos esperamos una prima del placer del oyente o del lector que nos “obliga” a un trabajo que tiene que ver, sin duda, con el narcisismo, con la imagen que él nos remite de nuestro “poder pensar”, pero que también tiene que ver con el sentimiento de una conformidad entre el pensamiento y la “cosa” de que el pensamiento habla. Coincidencia que nos permite creer en una posible verdad presente en nuestra palabra. (cf. Aulagnier, 1998, pp. 11-12).

“La verdad exige -señala P. Aulagnier (1998, p. 11)- que sea compartida, o que se la crea ya compartida o compatible y, por consiguiente, que se crea que será compartida en un tiempo futuro” (p. 11). Esta propiedad y esta exigencia de una prueba de verdad explican por qué hablamos, escribimos, creemos. Sólo en la medida en que se cree en algunas verdades (las propias) que se proponen a los demás, con la convicción de que las reconocerán como tales, se puede pensar, hablar, escribir.

Nuestra tercera construcción consiste, por tanto, en postular que el análisis del texto de *Las Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa y la consideración de éste en el conjunto de su obra escrita y su acción reformadora, nos permite ubicar a Teresa entre aquellos pocos sujetos que “pueden soportar la opresión del poder oponiendo una resistencia oculta, a pesar del peligro de muerte que ello implica” (1998, p. 48). En la mayoría de los casos, nos dice P. Aulagnier, el sujeto no podrá sostener durante mucho tiempo este combate desigual y no podrá preservar referentes identificatorios en esa sociedad más que inclinándose hacia la alienación. Parece que Teresa sí pudo sostener esta resistencia, justamente invistiendo su propia capacidad de pensar.

10.2.4. Los sentimientos de culpa que prevalecen en el relato de Teresa tienen que ver fundamentalmente con la *transgresión* de los mandatos de género que, sin embargo, actúan como “metaideales”

Respecto a la experiencia de Teresa, cabría preguntarse si el conjunto de prohibiciones referidas particularmente a las mujeres a las que hemos aludido –prohibición de la lectura de la Biblia, prohibición de escribir sobre las Escrituras, prohibición de practicar la oración mental- no se hallan motivadas además de por todas las causas a las que hemos aludido en el Capítulo 7 y en el Apéndice D, por un profundo miedo al placer. Miedo, en particular, a las imprevisibles consecuencias liberadoras respecto de las significaciones imaginarias sociales instituidas, que tendría para la mujer, esta reapropiación gozosa del propio placer. Prohibiciones que, con la poderosa fuerza invisibilizadora de lo instituido, amenazan, a través de dispositivos socio-políticos-culturales, con la alienación de las mujeres. Alienación que, ciertamente en no pocas ocasiones, se ha logrado eficientemente. Frente a la cual Teresa reivindica su propio derecho –pero no sólo el suyo, por eso escribe para sus hermanas, porque ellas, y también las otras mujeres, poseen, aunque no lo sepan ni lo reclamen, este inalienable derecho- al placer y al doble placer de la apropiación de tal placer.

Y no yendo por curiosidad –como dije al principio-, sino tomando lo que Su Majestad nos diere a entender, tengo por cierto no le pesa que nos consolemos y deleitemos en sus palabras y obras: como se holgaría y gustaría el Rey, si a un pastorcillo amase y le cayese en gracia, y le viese embovado mirando el brocado y pensando qué es aquello y cómo se hizo. Que tampoco nos hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor; de disputarlas y enseñarlas, pareciéndoles aciertan, sin que lo muestren a letrados, esto sí. (MC 1, 9)

Notemos la sutileza de Teresa. Reivindica el derecho de las mujeres a gozar de las riquezas del Señor, derecho que supone tanto la experiencia

vivida en la oración como la posibilidad de entender esta experiencia. Ahora bien, el tercer momento, el poder expresar lo vivido y enseñar a partir de esta experiencia, es el derecho que ella está ejerciendo. No parece dudar de él. Pero se trata de un derecho reivindicado en los hechos, pero limitado en su proclamación: “Que tampoco nos hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar las riquezas del Señor; de disputarlas y enseñarlas, pareciéndoles aciertan, sin que lo muestren a letrados, esto sí.” (MC 1, 8).

Pensamos que Teresa no sólo acata la norma eclesial por ser parte de sus ideales del yo, y que a la vez sus recursos yoicos le permiten jugar con los límites de la prohibición; sino que también se trata de una prohibición inscrita a nivel inconsciente.

Claramente, en estos párrafos Teresa se hace cargo, a la vez que desafía, de los mandatos de género de su sociedad. Mandatos de género explícitos pero que, como bien sabemos, forman parte del superyo.

10.3. Análisis de las unidades temáticas II, III, IV, V, VI y VII desde las construcciones realizadas a partir del análisis de la unidad temática I

10.3.1. Unidad temática II: MC Capítulo 1, 10 – Capítulo 2, 36. “Bésemelo con beso de su boca”.

Siguiendo la metodología propuesta, a continuación, trabajaremos ésta y las siguientes unidades temáticas, tanto desde las construcciones analíticas

que hemos dejado planteadas a partir de la unidad anterior, como de la evolución de las relaciones que Teresa va estableciendo con los diversos personajes, todos los cuales aparecen ya desde el inicio mismo del relato. De este modo, en orden a confirmar o modificar dichas construcciones, iremos haciendo aquellos recortes que vayamos juzgando pertinentes en la presentación y análisis del texto de Teresa.

Esta segunda unidad temática se halla formada por los últimos tres apartados del *primer capítulo* y todo el *segundo capítulo* de nuestro texto. En cuanto a la extensión es la de mayor amplitud, sin embargo, en relación a nuestras construcciones no es de las partes más representativas. En efecto, al comenzar el *primer capítulo* Teresa comienza recordando el texto bíblico, “(...) Porque dice: ‘Bésemme con el beso de su boca.’ Y luego parece que está diciendo a con quien está: ‘Mejores son tus pechos’” (MC 1, 1), se dispone a comentarlo, pero, como sucede en todos sus escritos una y otra vez, se entretiene con otras cuestiones que le van surgiendo al hilo de no entender del todo la expresión bíblica. Hemos analizado estas cuestiones en la unidad anterior.

Ahora, en el párrafo 10, vuelve a retomar aquello que no entendía de la frase bíblica “Paréceme a mí en esto que dice al principio habla con tercera persona” (MC 1, 10) y trata de darse una explicación, pero sobre todo de volver a centrarse en su propósito “mi intento es hablar en lo que me parece podemos aprovecharnos las que tratamos de oración” (MC 1, 10). Declara que

en verdad la frase bíblica “tiene muchos entendimientos” (MC 1, 11), pero, concluye, “claro está que el beso es señal de paz y amistad grande entre dos personas” (MC 1, 11). Ahora bien, no sólo hay muchas maneras de entender la frase bíblica, sino también “cuántas maneras hay de paz, el Señor ayude a que lo entendamos” (MC 1, 12).

A partir, entonces, de la consideración de que la petición de la esposa, “que me bese con el beso de su boca”, es un pedido de paz y amistad, Teresa intentará, entonces, ver cuál es la paz que pide la esposa de los *Cantares*:

(...) Vamos a la amistad y paz que nos comienza a mostrar el Señor en la oración, y diré lo que Su Majestad me diere a entender. Después me ha parecido será bien deciros un poquito de la paz que da el mundo y nos da nuestra misma sensualidad; (...)

Podríanse engañar en la paz que da el mundo por muchas maneras. De algunas que diga sacaréis las demás. (MC 2,7)

Entonces, antes de ir al tema que le interesa, a la paz que pide la esposa de los *Cantares*, dedicará una larga y aguda disquisición acerca de las diversas y engañosas formas de paz que a su juicio da el mundo. Tal disquisición ha sido englobada en el extenso²²³ *capítulo segundo* que los editores de la BAC titulan “Falsa paz de almas tibias”. Luego, en lo que constituye el *tercer capítulo*, ya volverá al “beso de tu boca” y se centrará en la paz y la amistad que Dios da, objeto de nuestra próxima unidad temática.

²²³ En la edición de la BAC este capítulo consta de 36 párrafos; los otros seis capítulos tienen cada uno un máximo de 12 párrafos.

Desde este punto de vista, esta unidad se nos presenta como la que menos elementos nos aporta, puesto que en ella Teresa se detiene sobre aquello que no es justamente sobre lo que dice que quiere hablar y nosotros queremos analizar.

En realidad, se trata de un desvío necesario en un doble sentido; ante la necesidad de formación intelectual y ejercicio continuo de discernimiento que hace falta para poder entender lo que acontece en la vida espiritual y no dejarse engañar por las trampas que podemos sufrir, Teresa está preocupada por la formación de sus hermanas. Sin embargo, el acceso a los libros que contienen tales explicaciones no es fácil porque los libros además de haber sido prohibidos y quemados, son caros.

Muchos de los libros que a Teresa le interesaría que lean sus monjas están prohibidos. Nos encontramos, pues, con que muy probablemente se trate sí de un encubrimiento, pero no encubridor de motivaciones inconscientes; parece que, en todo caso, más bien se trata de un encubrimiento bastante consciente. Lo que nos inclinamos a pensar, justamente a raíz de esta aclaración justificativa que hace, es que este desvío manifiesta, una vez más, los recursos yocicos de Teresa puestos al servicio de lograr sus objetivos, de asegurarse que sus monjas reciban la formación que ella considera adecuada para entender lo que les sucede al gustar lo que Dios hace en el alma y sepan distinguirlo de tantos otros estados placenteros que se pueden vivir.

Limitaremos nuestro acceso al texto en función de las construcciones ya planteadas. Iremos intercalando al hilo de la transcripción del texto de Teresa, nuestras observaciones y avances respecto a las construcciones y la evolución de las relaciones que Teresa va estableciendo con los personajes que pueblan su discurso. Asimismo, las frases que al respecto nos parezcan especialmente relevantes, las remarcaremos en negrita, de esta forma se las podrá ver y considerar en su contexto más inmediato.

Comienza Teresa retomando el texto bíblico que había anunciado en 1.1.

Paréceme a mi en esto que dice al principio habla con tercera persona. Y es la misma, que da a entender que hay en Cristo dos naturalezas, una divina y otra humana. En esto no me detengo, porque mi intento es hablar en lo que me parece podemos aprovecharnos las que tratamos de oración, aunque todo aprovecha para animar y admirar un alma que con ardiente deseo ama a el Señor. Bien sabe Su Majestad que, aunque algunas veces he oído exposición de algunas palabras de éstas y me la han dicho pidiéndolo yo, son pocas, que poco ni mucho no se me acuerda, porque tengo muy mala memoria; y así no podré decir sino lo que el Señor me enseñare, y fuere a mi propósito, y de este principio jamás he oído cosa que me acuerde. (MC 1, 10)

“Bésame con el beso de su boca” ¡Oh, Señor mío y Dios mío, y qué palabra esta para que la diga un gusano a su Criador! ¡Bendito seáis Vos, Señor, que por tantas maneras nos havéis enseñado! (MC 1, 11)

Consciente del terreno espinoso donde se está metiendo, se ataja y deja bien claro lo que quiere decir. ¿No lo recuerda o prefiere no entrar en el terreno para ella puede llegar a ser resbaladizo de discusiones teológicas referentes a cuestiones dogmáticas?

10.3.1.1. La experiencia de intimidad entre Dios, el Rey, y el alma

La referencia a Dios como Rey ya ha aparecido en la unidad anterior. Aquí, tal referencia a la vez que parece ser un recurso a la autoridad, posee una fuerte carga afectiva. Dios, el Rey, ha autorizado las palabras que pueden escandalizar, pero tales palabras se hallan en las *Escrituras*. Sin embargo, más allá de esta garantía de certeza exterior, hay una experiencia interna, “el alma abrazada de amor que la desatina”, que desafía todo saber previo. Encontramos, por tanto, aquí elementos para avalar nuestra segunda construcción, en la que proponíamos que la experiencia de consolación vivida por Teresa permite construir algunos de los elementos de la vinculación preedípica con la madre.

Aquí Teresa está resignificando los dogmas de fe en clave de “ayuntamiento”. Resignificación que nos refiere a la activación de sectores propios del sistema de apego, en la medida que la unión del ayuntamiento implica también sostén nutritivo, pues el Santísimo Sacramento es el cuerpo de Cristo que se ofrece de forma asimilable para el cuerpo (pan que se come) y el psiquismo humano (comida que se comparte). Objeto de apego que nutre y sostiene, y que se convierte en objeto de “intimidad”

Describir la vivencia de la intimidad es, ciertamente, una tarea difícil. Se trata, plantea H. Bleichmar (1999), de un área de la intersubjetividad que desencadena intensos deseos y tensiones: *la vivencia, a nivel inconsciente y*

consciente, de que el sujeto y el otro se hallan o no en un mismo espacio emocional.

Una experiencia profunda de encuentro entre el sujeto y el otro, cuya construcción se remonta a los primeros intercambios emocionales en un lento pero progresivo proceso que va desde precursores como la sonrisa de los primeros meses para provocar la sonrisa del otro –encuentro de sonrisas– hasta el sentimiento de compartir una ideal.

El sentimiento de intimidad se alcanza bajo diversas modalidades (Bleichmar, H. 1999). La experiencia de estar en un mismo espacio psicológico puede darse en algunos sujetos al sentir el cuerpo del otro, es decir, si el cuerpo de cada uno está representado placenteramente en la mente del otro. En cambio, otros viven la intimidad basada en participar de un mismo estado afectivo, para lo cual tanto puede hacerse todo lo necesario para activar en el otro el estado afectivo deseado, produciendo la resonancia afectiva, como también puede mimetizarse con el estado de ánimo del otro para sentir que está con ese otro. Asimismo, podemos ver cómo este mismo sentimiento de intimidad puede alcanzarse al hacer algo práctico en que el otro interviene. Es decir, compartir un mismo espacio emocional puede lograrse de diversas formas, ya sea a través del contacto cuerpo a cuerpo, o de la emoción, o del relato, o de una actividad instrumental.

Ahora bien, la intimidad puede ser algo deseado, que otorga placer, pero también algo muy temido, que genera profundas angustias. En muchos

sujetos, o en un mismo sujeto en diferentes momentos, la representación interna del encuentro con el otro puede estar cargada de intensos temores. Temor a ser invadido, avasallado, culpabilizado, perseguido, castigado, entristecido, sobreexcitado, perturbado en su ritmo, etc., etc.. Temor, en definitiva, sintetiza H. Bleichmar (1999, ¶ 42), a ser violentados corporal, afectiva, instrumental o cognitivamente. Así, para algunos el espacio compartido puede remitir a las primeras experiencias de unión y placer, pero para otros puede ser el equivalente a estar apresados en una jaula de leones.

Es, justamente, la tensión entre separación y unión, característica de la experiencia mística, lo que posibilita el placer y las angustias propios de la experiencia de intimidad. Por tal motivo, optamos, entonces, por utilizar en nuestro análisis la categoría de “espacio de intimidad”, en vez de aquella otra, el “espacio transicional” con la cual diversos autores del ámbito psicoanalítico ya se han aproximado, sin duda fecunda y pertinentemente, al análisis de la experiencia mística (Rizzutto, 2006; Font, 1999). Estos elementos contribuyen a avalar la primera y segunda de nuestras construcciones.

10.3.1.2. Que me deis esta paz con “beso de vuestra boca”

(...) Mas ¿quién osara, Rey mío, decir esta palabra si no fuera con vuestra licencia? Es cosa que espanta, y así espantará decir yo que la diga nadie (...)

Yo lo confieso, que tiene muchos entendimientos; mas el alma que está abrasada de amor que la desatina, no quiere ninguno sino decir estas palabras; sí, que no se lo quita el Señor. ¿Válame Dios! ¿qué nos espanta? ¿No es de admirar más la obra? ¿No nos llegamos al Santísimo Sacramento? Y aun pensaba yo si pedía la

esposa esta merced que Cristo después nos hizo. También he pensado si pedía aquel ayuntamiento tan grande, como fue hacerse Dios hombre, aquella amistad que hizo con el género humano. Porque claro está que el beso es señal de paz y amistad grande entre dos personas. (MC 1, 11)

(...) porque estas palabras y otras semejantes que están en los *Cantares*, dícelas el amor; y como no le tienen, bien pueden leer los *Cantares* cada día y no se ejercitar en ellas; ni aun las osarán tomar en la boca, que verdaderamente aun oírlas hace temor, porque train gran Majestad consigo.

(...)

Ansí que estas palabras verdaderamente ponían temor en sí, si estuviesen en sí quien las dice, tomada solo la letra; mas a quien vuestro amor, Señor, ha sacado de sí, bien perdonaréis diga eso y más aunque sea atrevimiento.

Y, Señor mío, si significa paz y amistad, ¿por qué no os pedirán las almas la tengáis con ellas?; ¿qué mejor cosa podemos pedir que lo que yo os pido, Señor mío, que me deis esta paz con “beso de vuestra boca”? Esta, hijas, es altísima petición, como después diré. (MC 1, 12)

El tono general de este *capítulo*, en su conjunto, nos parece que continúa reforzando la primera de nuestras construcciones. Teresa se refiere a lo que ella -y la literatura espiritual de la cual se ha nutrido- considera como los grandes peligros para el alma. Se detiene en su presentación, porque los considera reales e importantes. Hay que conocerlos, hay que tener elementos para discernir, diferenciar las sutilezas y trampas que se dan en nuestros movimientos interiores, por eso escribe sobre ellos para sus monjas. Sin embargo, no parece que estos peligros lleguen a asustarla tanto. El temor frente a ellos no parece ser el tono general con el que se refiere a ellos. La presencia de conflicto no le asusta, lo que le preocupa y resulta altamente sospechoso, en todo caso, es la ausencia de conflicto interno. Le preocupa la falta de conflicto, ¿en cuánto intuye que se trata de “represión”? Esta podría

ser una construcción, pero más nos inclinamos por pensar esta preocupación por la falta de conflicto en relación con la construcción tercera puesto que al investir su propia capacidad de pensar, Teresa pudo resistir creativamente a la fuerza alienante del poder instituido, la Inquisición española.

Dejamos de lado, en función de nuestras construcciones, todo lo que nos aportaría analizar todo el discurso, pero en particular estos párrafos referidos a la paz / guerra en relación con la dinámica de la agresividad, tal como lo plantea Mercedes Navarro (1992, pp. 193-197) en los análisis que al respecto nos ofrece el estudio de sobre las *Moradas*. Asimismo, C. Domínguez Morano (1992, pp. 140-176; 261-267) ha dejado planteado las serias consecuencias que ha tenido el hecho de que el camino que habitualmente los creyentes han seguido en su relación con la propia agresividad, ha sido la negación, con su consiguiente reconversión sobre sí mismo como sentimiento de culpabilidad.²²⁴

Posteriores investigaciones podrían orientarse en esta línea, procurando un acceso al texto de Teresa desde estas claves. Ahora simplemente destacamos que nos parece altamente significativo el hecho de que en medio de su comentario al *Cantar de los Cantares*, cuando comienza a regocijarse en el beso que pide la esposa, intercale una larga referencia a la vida como lucha,

²²⁴ Cf. C. Domínguez Morano, 2005, pp. 93-124. Al respecto, cf. también, Vergote, 1998, pp. 61-151; Tornos, 1986; Font i Rodon, 1989, 1999.

“guerra siempre ha de haber en esta vida” (MC 2, 2), mostrando como el placer de la intimidad no exime de los conflictos en la vida diaria. La impotencia ante estos conflictos no parece ser su principal preocupación. Por el contrario, el texto denota su interés por conocerlos y afrontarlos, considerando que este enfrentamiento forma parte del camino espiritual que quiere mostrarles a sus hermanas.

10.3.1.3. La narcisización otorgada por el sentirse elegida como esposa del Rey libera a Teresa del temor al demonio

Otro aspecto a resaltar es la aparición de un nuevo personaje, que no habíamos tenido en cuenta, el demonio. Al respecto importa destacar que Teresa, por supuesto, cree firmemente en la presencia y acción del demonio, entendiéndolo a éste tanto desde las categorías teológicas y espirituales como la imaginería social de su época, como la personificación del mal. Otra vez, un tema cuyo tratamiento nos excede,²²⁵ sin embargo, también nos queda la impresión de que Teresa se enfrenta a este personaje –lo mismo que ya hemos aclarado con respecto a Dios, el tema en discusión aquí no es la existencia extramental real o no de este personaje, sino en cuanto objeto interno con el que Teresa se relaciona (Rizzuto, 2006, pp. 36-41)- que para ella significa la más peligrosa personificación del mal, con temor y temblor, pero con un fuerte

²²⁵ Cf. el interesantísimo capítulo *Las caras del demonio*, en A. Vergote (1998, pp. 253-288).

sentimiento de que no es lo definitivo, “el demonio, que está a la mira de vos y el mundo, quedará corrido.” (MC 2, 14).

Sin duda, este sentimiento de potencia frente al mayor peligro, tiene que ver también con otros fuertes sentimientos que contrarrestan el miedo. Tenemos la interacción del temor ante una amenaza, el sentimiento de potencia que nace de la narcisización por haber sido elegida como esposa del Rey, por tanto, Dios como objeto de posesión narcisista y, a la vez, objeto de apego que sostiene en la dificultad; pero a la vez, esta identificación como esposa del Rey y Juez, se convierte en un exigente ideal. Exigencia por la naturaleza del objeto ideal, Dios, Su Majestad, pero también por los mandatos de género que actúan como metaideales. Por tanto, encontramos aquí elementos que avalan nuestra cuarta construcción analítica: los sentimientos de culpa que prevalecen en el relato de Teresa tienen que ver fundamentalmente con la transgresión de los mandatos de género que, sin embargo, actúan como “metaideales”, como lo muestra la siguiente expresión de Teresa: “Mirad que en aquel espantoso juicio de la hora de la muerte no se nos hará poco, en especial a las que tomó por esposas el Juez de esta vida.” (MC 2, 20).

En este mismo sentido, parece altamente significativo el hecho de que, en dicho contexto, aparezca la primera expresión –más allá del uso de los términos esposa / esposo- de contenido netamente nupcial: “¡Oh!, que es un

hacer la cama Su Majestad de rosas flores para Sí en el alma a quien da este cuidado, y es imposible dejarse de venir a regalar, a ella, aunque tarde.” (MC 2, 5). Expresión que se halla casi al final de los siguientes párrafos en los que Teresa, está explicando cómo entiende ella la falsa paz o la paz del mundo.

Comienza por describir la falsa paz que consiste en aquella quietud que tapa lo que verdaderamente está pasando. Que no se mueva nada, para que nada cambie:

(...) Cuando uno de los del mundo anda muy quieto, andando metido en grandes pecados, y tan sosegado en sus vicios que en nada le remuerde la conciencia, esta paz ya havéis leído que es señal que el demonio y él están amigos; mientras viven, no les quiere dar guerra, porque según son malos, por huir de ella y no por amor de Dios, se tornarían algo a El. Mas los que van por aquí, nunca duran en servirle. Luego, como el demonio lo entiende, tórnales a dar gusto a su placer y tórnanse a su amistad, hasta que los tiene adonde les da a entender cuán falsa era su paz.

En éstos no hay que hablar; allá se lo hayan, que yo os espero en el Señor, no se hallará entre vosotras tanto mal; aunque podía el demonio comenzar por otra paz en cosas pocas, y siempre, hijas, mientras vivimos nos hemos de temer. (MC 2, 1)

Este no inquietarse por nada, característico de la falsa paz del mundo, que consiste fundamentalmente en no ser sensible a los pequeños detalles que van configurando un estilo de vida al margen de la opción primera, puede irse colando en los monasterios:

Cuando la religiosa comienza a relajarse en unas cosas que en sí parecen poco, y perseverando en ellas mucho y no les remordiéndola la conciencia, es mala paz. Y de aquí puede el demonio traerla a mil males, así como es un quebrantamiento de constitución, que en sí no es pecado, y no andar con cuidado en lo manda el perlado, aunque no con malicia (en fin, está en lugar de Dios y es bien siempre – que a eso venimos– andar mirando lo que quiere), cosillas muchas que se ofrecen que en sí no parecen pecados; y, en fin, hay faltas y halas de haver, que somos miserables. No digo yo que no; lo que digo es que sientan cuando se hacen y entiendan que faltaron; porque si no –como digo–, de esto puede el demonio

alegrar y poco a poco ir haciendo insensible al alma de estas cosillas.

Y os digo, hijas, que, cuando esto llegare a alcanzar, que no tenga poco, porque temo pasará adelante. Por eso miraos mucho, por amor de Dios. Guerra ha de haver en esta vida, porque con tantos enemigos no es posible dejarnos estar mano sobre mano, sino que siempre ha de haver cuidado y traerle de como andamos en lo interior y exterior. (MC 2, 2)

“Guerra ha de haver en esta vida”, guerra que significa la continua negociación que nos exige el vivir de acuerdo a nuestras opciones. Por eso ante la quietud, la ausencia de conflicto en el camino de la vida espiritual, Teresa sospecha:

(...) no es posible ser aquí ángeles, que no es nuestra naturaleza. Es así que no me turba alma cuando la veo con grandísimas tentaciones; que si hay amor y temor de nuestro Señor, ha de salir con mucha ganancia, ya lo sé; y si la veo andar siempre quieta y sin ninguna guerra –que he topado algunas-, aunque la vea no ofender al Señor, siempre me train con miedo, nunca acabo de asigurarme y provarlas y tentarlas yo, si puedo, y ya no lo hace el demonio, para que vean lo que son. (MC 2, 3)

El alma “que tiene vivo un amor Dios”, la persona enamorada, pondrá todas sus energías en vivir de acuerdo al amor experimentado y a las opciones hechas y, consiguientemente, estará atenta a enfrentar todo aquello, por más pequeño que sea, que la detenga en el proceso hacia el encuentro con el objeto de su amor, Dios, el Esposo:

Ansí que, hijas, por muchos caminos lleva el Señor; mas siempre os temed –como he dicho- cuando no os doliere algo la falta que hicierédes, que de pecado –aunque sea venial- ya se entiende os ha de llegar al alma, como –¡gloria a Dios!- creo y veo lo sentís ahora. Notad una cosa, y esto se os acuerde por amor de mí: si una persona está viva, poquito que la lleguen con un alfiler, ¿no lo siente, y una espinita por pequeñita que sea? Pues si el alma no está muerta, sino que tiene vivo un amor de Dios, ¿no es merced grande suya que cualquier cosita que se haga contra lo que hemos profesado y estamos obligadas, se sienta? ¡Oh!, que es un hacer la cama Su Majestad de rosas flores para Sí en el alma a quien da este cuidado, y es imposible dejarse de venir a regala, a ella, aunque tarde. ¡Váleme Dios!, ¿qué hacemos los relisiosos en el monasterio?, ¿a qué dejamos el mundo?,

¿a qué venimos?, ¿en qué mejor nos podemos emplear que hacer aposentos en nuestras almas a nuestro Esposo y llegar a tiempo que le podamos decir que nos dé el beso con su boca? Venturosa será la que tal petición hiciere y cuando venga el Señor no halle su lámpara muerta y de harto de llamar se torne.

¡Oh, hijas mías!, que tenemos gran estado, que no hay quien nos quite decir esta palabra a nuestro Esposo –pues le tomamos por tal cuando hicimos profesión– sino nosotras mismas. (MC 2, 5)

Lo importante es vivir la experiencia de unión, sellada con el beso que el alma pide recibir de la boca del Esposo. El problema no son las idas y venidas propias de toda vida en relación, lo que inquieta a Teresa es esa quietud, que llama “peligrosa paz”, que, escondiendo los conflictos, va normalizando un estilo de vida alejado de aquel que se ha elegido:

Entiéndanme las almas de las que fueren escrupulosas, que no hablo por alguna falta alguna vez –u faltas, que no todas se pueden entender ni aun sentir siempre–, sino con quien las hace muy ordinarias, sin hacer caso, pareciéndole nonada, y no la remuerde ni procura enmendarse de ésta. Torno a decir que es peligrosa paz y que estéis advertidas de ella.

Pues, ¿qué será de los que la tienen en mucha relajación de su Regla? (no plega a Dios haya ninguna); de muchas maneras la deve dar el demonio, que lo permite Dios por nuestros pecados. (MC 2, 6)

Prosigue Teresa: “No hay que tratar esto; esto poquito os he querido advertir. Vamos a la amistad y paz que nos comienza a mostrar el Señor en la oración, y diré lo que Su Majestad me diere a entender” (MC 2, 7). Dice, “vamos”, pero resulta que hasta el 2, 18 se entretiene con la paz del mundo, donde plantea en primer lugar la relación con las riquezas. Tema que, como sabemos y tan agudamente ha mostrado C. Domínguez Morano (1992a, pp. 240-276), nos remite a una cuestión de amor, que atraviesa conflictivamente y contradictoriamente la historia del cristianismo y la vida religiosa. No

olvidemos que uno de los pilares de la reforma que Teresa realiza en la Orden del Carmen está en íntima relación con este tema y la radicalización de la opción por la pobreza va caracterizar los monasterios fundados bajo “la primer Regla de nuestra Señora del Monte Carmelo.” (MC 1, 1). Otra problemática que debe quedar abierta.

Después me ha parecido será bien deciros un poquito de la paz que da el mundo y nos da nuestra mesma sensualidad; porque aunque esté en muchas partes mejor escrito que yo lo diré, quizá no tenéis con qué comprar los libros –que sois pobres, no quien os haga limosna de ellos-, y esto estése en casa y vese aquí junto. Podríanse engañar en la paz que da el mundo por muchas maneras. Da algunas que diga sacaréis las demás. (MC 2, 7)

¡Oh, con riquezas!, que si tiene bien lo que han menester y muchos dineros en el arca, como se guarden de hacer pecados graves, todo les parece está hecho. Gózanse de lo que tienen, dan una limosna de cuando en cuando, no miran que aquellos bienes no son suyos, sino que se los dio el Señor como a mayordomos suyos para que partan a los pobres, y que le han de dar estrecha cuenta del tiempo que lo tiene sobrado en el arca, suspendido y entretenido a los pobres, si ellos están padeciendo. (MC 2, 8)

Lo que es menester, hijas, es contentarnos con poco, que no hemos de querer tanto como los que dan estrecha cuenta como la ha de dar cualquier rico (aunque no la tenga él acá, sino que la tengan sus mayordomos), y ¡cuán estrecha! Si lo entendiéredes, no comería con tanto contento ni se daría a gastar lo que tiene en cosas impertinentes de vanidad. Ansí vosotras, hijas, siempre mirad con lo más pobre que pudiéredes pasar, ansí de vestidos como de manjares; porque si no, hallaros heis engañadas, que no os lo dará Dios y estaréis descontentas. Siempre procurad servir a Su Majestad de manera que no comáis lo que es de los pobres, sin servirlo; aunque mal se pude servir el sosiego y descanso que os da el Señor en no tener cuenta de dar cuenta de riquezas. Bien sé que lo entendéis, mas es menester que por ellos deis a tiempos gracias particulares a su Majestad. (MC 2, 11)

Continúa, ahora, con “la paz que da el mundo en honras,” (MC 2, 12),

aspecto que debería ser analizado en relación con el sistema narcisista.²²⁶ En relación con nuestras construcciones, aquí aparecerá la expresión a la que ya nos hemos referido donde Teresa muestra su sentimiento de potencia frente al demonio.

10.3.1.4. El deseo de “honra” y el proyecto identificadorio

Sin duda, Teresa se está refiriendo, particularmente en 2, 12, a su propia experiencia. A lo largo de todos sus escritos aparece el tema de la honra como su gran “pecado”. Si pensamos en los episodios de la adolescencia a los que Teresa se refiere en el libro de la *Vida*, y las continuas alusiones que Teresa hace al tema de la honra –alusiones que se explican, además, por ser un tema clave en la sociedad y espiritualidad de su época- podemos suponer, volviendo a los aportes de P. Aulagnier, que el deseo de gustar a los otros y las alabanzas que tanto le gustan y que, a la vez, tanto le preocupan, se hallan en relación con la necesidad, tan propia de la adolescencia, de enunciados identificadorios que permitan el proyecto identificadorio.

Pensar, entonces, en la problemática de la honra tal como aparece en los textos de Teresa –no sólo en éste-, en las vicisitudes por las que habrá atravesado Teresa en los comienzos de su adolescencia cuando muere su

²²⁶ Para lo cual remitimos a C. Domínguez Morano (2001b, pp. 181-208).

madre –primer portavoz de los anhelos identificatorios-, inmediatamente nos remite al planteo que hemos dejado abierto en la unidad anterior por el cual P. Aulagnier (1998, p. 76) considera que la libido narcisista y libido identificatoria son sinónimos y que, en este momento de nuestro análisis, nos conduce a dar un paso más hacia la aproximación a la consideración del proyecto identificatorio tal como lo presenta P. Aulagnier (1994, p. 213):

Toda experiencia de placer, *en el registro del yo [je]*, implica que el enunciado que designa a este último como sujeto u objeto del afecto sea para él fuente de un placer identificatorio. La psique encentra como su “ya ahí” que le preexiste un discurso que le atribuye sus enunciados identificatorios: esta atribución es la función que instituye al yo [je]. Pero una vez instituido éste, su relación con el saber se convierte en la clave responsable de la mayor o menor solidez de las construcciones que se elaboran en su campo. Saber y certeza representan, a partir de este momento, los dos polos alrededor de los cuales gravita la energía que actúa en los procesos de identificación. Lo propio del yo [je] es no poder aprehenderse más que bajo la forma de un saber del yo sobre el yo [je], no poder existir más que apropiándose una serie de enunciados identificatorios cuyo poseedor exclusivo es el discurso y que plantean, conjuntamente y en una relación de reciprocidad, eso que vuelve a la psique como primeras imágenes del yo [je] y del objeto que le es exterior e investido por él.

En las próximas unidades volveremos sobre los planteos de P. Aulagnier. Por ahora, simplemente recurrimos a ellos para justificar lo que nos parece descubrir en el discurso de Teresa acerca de la falsa paz que da la honra: deseos inconscientes de identificación narcisista, búsqueda de uno mismo a través del encuentro con el propio cuerpo y con lo que los otros le devuelven. Tales deseos se hallan, nuevamente, en abierta contradicción con los mandatos de género vigentes, la modestia femenina. Ciertamente Teresa

conoce la necesidad del placer narcisista y también los peligros del encerramiento narcisista.

De la paz que da el mundo en honras, no tengo para que os decir nada, que pobres nunca son muy honrados. En lo que os puede hacer daño grande, sino tenéis aviso, es en las alabanzas, que nunca acaba de que comienza, para después abajaros más. Es lo más ordinario en decir que sois unas santas, con palabras tan encarecidas, que parece los enseña el demonio. Y así debe ser a veces; porque si lo dijese en ausencia, pasaría; mas en presencia, ¿qué fruto puede traer, sino daño, si no andáis con mucho aviso? (MC 2, 12)

Por amor de Dios os pido que nunca os pacifiquéis en estas palabras, que poco apoco os podrían hacer daño y creer que dicen verdad, y en pensar que ya es todo hecho y que lo habéis trabajado. Vosotras nunca dejéis pasar palabra sin moveros guerra en vuestro interior, que con facilidad se hace si tenéis costumbre. Acordaos cuál paró el mundo a Cristo nuestro Señor y que ensalzado le había tenido el día de Ramos. Mirad la estima que ponía San Juan Bautista, que le quería tener por Mesías, y cuánto y por qué le descabezaron. (MC 2, 13)

En la misma línea que venimos planteando la relación entre los deseos de honra y la necesidad de enunciados identificatorios que soporten el propio proyecto identificadorio, creemos que podrían leerse los siguientes párrafos, donde, otra vez, claro está, desde las categorías propias de su época,²²⁷ Teresa enfrenta el tema “de la paz y daño que con ella nos puede hacer nuestra misma carne.” (MC 2, 15).

De la paz y daño que con ella nos puede hacer nuestra misma carne, había mucho que decir. Advertiros he algunos puntos, y por ahí –como he dicho– sacaréis lo demás. Es muy amiga de regalo –ya lo veis–, y harto peligroso pacificarse en ellos, si lo entendiésemos. Yo o pienso muchas veces y no puedo acabar de entender cómo hay tanto sosiego y paz en las personas muy regaladas. (MC 2, 15)

²²⁷ Y, por supuesto, en el marco del conflicto no resuelto que atraviesa la historia del cristianismo y de las religiones en general, sintetizado en la expresión “Dios o el placer”, tal como hemos planteado en el Capítulo 5.1.

¡Oh, hijas, si supiésedes el gran mal que aquí está encerrado! El cuerpo engorda, el alma enflaquece, que si la viésemos, parece que va a espirar. Aún si entendiesen que es malo, terníamos esperanza de remedio; mas temo no les pasa por el pensamiento. Como se usa tanto, no me espanto.

De todo esto y mucho más tengo experiencia, y no se entiende que va mucho en hacer estas cosas, aunque no ha mucha necesidad de ellas. Lo que digo es que no nos sosieguemos en lo que es relajar, sino que nos provemos algunas veces; porque yo sé que esta carne es muy falsa y que es menester entenderla. El Señor nos de luz para todo por su bondad; gran cosa es la discreción y fiar de los superiores y no de nosotras. (MC 2, 16)

A estas alturas Teresa retoma el tema de que había dejado planteado en 2, 7 y comienza a introducirse en la paz de Dios y la amistad del alma con Dios.

Tornando al propósito, señal es que, pues la Esposa señala la paz que pide, diciendo: “Bésame con beso de su boca”, que otras maneras de hacer paces y mostrar amistad tiene el Señor. Quiéroos decir ahora algunas, para que veáis qué petición es está tan alta y de la diferencia que hay de lo uno a lo otro.

¡Oh, gran Dios y Señor nuestro, qué sabiduría tan profunda! Bien pudiera decir la Esposa: “Bésame”, y parece concluía su petición en menos palabras. ¿Porqué señala con beso de su boca? Pues a buen siguro que no hay letra demasiada. El porqué, yo no lo entiendo, mas diré algo sobre esto. Poco va que no sea a este propósito, como he dicho, si de ello nos aprovechamos. (MC 2, 18)

No entiende, pero no se detiene en su intento de entender. Todo aprovecha para el que tiene grandes deseos:

Así que de muchas maneras trata paz el Rey nuestro y amistad con las almas, como vemos cada día, así en la oración como fuera de ella, sino que nosotros la tenemos con Su Majestad de pelillo, como dicen. Miraréis, hijas, en qué está el punto para que podáis pedir lo que la Esposa, si el Señor os llegare a El; si no, no desmayéis, que con cualquier amistad que tengáis con Dios, quedáis harto ricos, si no falta por vosotras. Mas para lastimar es y dolernos mucho los que por nuestra culpa no lleguemos a esta tan excelente amistad y nos contentamos con poco.

¿Oh, Señor, no nos acordaríamos que es mucho el premio y sin fin, y que llegadas ya a tanta amistad acá nos le da el Señor, y que muchos se quedan al pie del monte, que pudieran subir a la cumbre. (MC 2, 18)

Señala aquí el papel de cada uno, de Su Majestad, el Esposo, y el alma, la Esposa, en esta relación.

En otras cosillas que os he escrito, os he dicho esto muchas veces, y ahora os lo trono a decir y rogar que siempre vuestros pensamientos vayan animosos, que de aquí vernán a que el Señor os dé gracia para que lo sean las obras. Creed que va mucho en esto, pues hay unas personas que han ya alcanzado la amistad del Señor, porque confesaron bien sus pecados y se arrepintieron, mas no pasan dos días que se tornan a ellos. A buen siguro que no es ésta la amistad que pide la esposa. Siempre, ¡oh hijas!, procurad no ir al confesor cada vez a decir una falta. (MC 2, 19)

Teresa se da cuenta de cómo las significaciones tienen poder real para transformar la subjetividad.

Verdad es que no podemos estar sin ellas, mas siquiera múdense, porque no echen raíces, que serán más malas de arrancar, y aun podrán venir de ella a nacer otras muchas, que si una yerva y arbolillo ponemos cada día y le regamos, cuál se para tan grande, que para arrancarle después es menester pala y azadón. Ansí me parece es hacer cada día una falta- por pequeña que sea-, si no nos enmendamos de ella. Y si un día u diez se pone y se arranca luego, es fácil. En la oración lo habéis de pedir al Señor, que de nosotras poco podemos, ante añadiremos que se quitarán.

Mirad que en aquel espantoso juicio de la hora de la muerte no se nos hará poco, en especial a las que tomó por esposas el Juez de esta vida. (MC 2, 20)

Aparece el interjuego entre sentimientos contradictorios. Desde los metaideales, el temor. La relación con Dios, Rey, soberano y legislador, implica una instancia de juicio. De esta forma, Dios, objeto de posesión narcisista (haber sido tomada por esposa del Juez de esta vida), se convierte también en una exigencia mayor.

¡Oh, gran dignidad, digan de despertarnos, para andar con diligencia a contentar este Señor y Rey nuestro! Mas ¡qué mal pagan estas personas el (la) amistad, pues tan presto se tornan enemigos mortales! Por cierto que es grande la misericordia de Dos. ¿Qué amigo hallaremos tan sufrido? Y aun una vez que acaezca esto entre dos amigos, nunca se quita de la memoria si acaban a tener tan fiel amistad como antes. Pues ¡qué de veces serán las que faltan en la de nuestro Señor de esta

manera qué de años nos espera de esta suerte? (MC 2, 21)

10.3.1.5. Descripción del camino de amistad

Aquí, Teresa, comienza a describir las diversas etapas del camino de intimidad que constituye la paz y la amistad que pide la esposa:

Bendito seáis Vos, Señor Dios mío, que con tanta piedad (piedad) nos lleváis que parece olvidáis vuestra grandeza par no castigar, como sería razón traición tan traidora como ésta. Peligroso estado me parece; porque aunque la misericordia de Dios es la que vemos, también vemos muchas veces morirse en él sin confesión Líbrenos Su Majestad por quien El es, hijas, de estar en estado tan peligroso. (MC 2, 22)

Hay otra manera de amistad y paz, que comienza a dar nuestro Señor a unas personas que totalmente no le querrían ofender en nada, aunque no se apartan tanto de las ocasiones. Tienen sus ratos de oración, dales nuestro Señor ternuras y lágrimas; mas no querrían ellas dejar los contentos de esta vida, sino tenerla buena concertada, que parece para vivir acá con descanso les está bien aquello.

No es ésta, hijas, la amistad que quiere la esposa; tampoco ni vosotras la queráis. Apartaos siempre de cualquier ocasioncita, por pequeña que sea, si queréis que vaya creciendo el alma y vivir con seguridad. (MC 2, 25)

(...) Son tantas las vías por donde comienza nuestro Señor a tratar amistad con las almas, que sería nunca acabar –me parece- las que yo he entendido, con ser mujer; ¿qué harán los confesores y personas que las tratan más particularmente? Y así que algunas me desatinan, porque no parece les falta nada para ser amigas de Dios. (MC 2, 26)

En especial os contaré una que ha poco que traté muy particularmente. Ella era amiga de comulgar muy a menudo mucho, y jamás decía mal de nadie, y ternura en la oración y continua soledad, porque estaba en su casa por sí; tan blanda de condición, que ninguna cosa que se le decía le hacía tener ira –que era harta perfección- ni decir mala palabra. (MC 2, 27)

Traíame desatinada, y casi todos la tenían por santa, puesto que vi que de las persecuciones que ella contaba debía tener alguna culpa. Y no tuve envidia su modo y santidad, sino que ella y otras dos almas que he visto en esta vida, que ahora me acuerde, santas en su parecer, me han hecho más temor que cuantas pecadoras he visto, después que las trataba, y suplicar al Señor nos dé luz. (MC 2, 29)

Porque en otras partes que os he dado aviso (CC 2, etc), he hablado mucho en estas ánimas pusilánimes y dicho el daño que les hace y el gran bien tener grandes deseos, ya que no puedan las obras, no digo más de éstas, aunque nunca me cansaría. Pues las llega el Señor a tan gran estado, sírvanle con ello y no se arrinconen, que aunque sean relisiosos, si no pueden aprovechar a los prójimos – en especial mujeres- con determinación grande y vivos deseos de alma terná fuerza su oración, y aunque por ventura querrá el Señor que en vida y en muerte aprovechen, como hace ahora el santo fray Diego que era lego, y no hacía más de servir, y después de tantos años muerto resucita el Señor su memoria para que nos sea ejemplo. Alabemos a Su Majestad. (MC 2, 35)

Ansí que, hijas mías, el Señor si os ha traído a este estado, poco os falta para la amistad y la paz que pide la esposa. No dejéis de pedirla con lágrimas muy continas (continuas) y deseos; hacer lo que pudiéredes de vuestra parte para que os la dé, porque sabed que no es ésta la paz y amistad que pide la Esposa, aunque hace harta merced el Señor a quien llega a este estado, porque será con haverse ocupado en mucha oración y penitencia y humildad y otras muchas virtudes. Sea siempre alabado el Señor que todo lo da, amén. (MC 2, 36)

Último párrafo en el que muestra claramente, como Teresa confía en la fuerza de sus deseos; pero el objeto que sostiene su narcisismo es Dios, el Señor que la ha hecho su Esposa y le ofrece un camino de mayor intimidad. Camino por el que nos adentraremos en la siguiente unidad.

10.3.2. Unidad temática III: MC Capítulo 3, “que me beséis con el beso de vuestra boca”.

Encabezamos esta tercera unidad con la misma frase del *Cantar* que hemos visto le traía problemas a Teresa para entenderla. Dificultades para entenderla, no en su significado, pues “tiene muchos entendimientos” (MC 1,11) y “claro está que el beso es señal de paz y amistad grande entre dos personas.” (MC 1,11). Las dificultades que tenía Teresa se referían al hecho de que una expresión que parece que la esposa dirige a Dios, se halla formulada

no en segunda, sino en tercera voz, “paréceme a mí que esto que dice al principio habla con tercera persona.” (MC 1,10). Trata de explicárselo a través del recurso a explicaciones teológicas que ha oído sobre la naturaleza humana y divina de Cristo, segunda persona de la Trinidad.

Lo que quiere Teresa es entender y hablar sobre su propia experiencia. Y así, entonces, resuelve el conflicto que le traía la frase bíblica tal como la recuerda y como efectivamente comienza el texto del *Cantar de los Cantares*. “Bésemi con beso de su boca,” (MC 1, 11; CC 1, 1) apropiándose de ella y reformulándola en su propia versión en estilo directo, dirigida a Dios en segunda persona: “¿qué mejor cosa podemos pedir que lo que yo os pido, Señor mío, que me deis esta paz con ‘beso de vuestra boca’? Esta, hijas, es altísima petición, como después diré.” (MC 1, 12). Así ha concluido Teresa el *primer capítulo*.

En el *segundo*, como hemos visto, se entretiene mostrando las distintas formas de paz que no responden a aquélla que pide la esposa, “No es ésta, hijas, la amistad que quiere la esposa” (MC 2, 25). Pero ahora sí, en el *tercer capítulo*, va a tratar sobre la amistad que pide la esposa: “Oh, santa esposa; vengamos a lo que vos pedís, que es aquella santa paz” (MC 3, 1). Teresa ya no se contentará con repetir el “que me bese con el beso de su boca,” como si hiciera falta algún intermediario entre la esposa y su Esposo, por eso concluirá el *capítulo* reformulando la petición: “Pues, Señor mío, no os pido otra cosa en

esta vida sino que me ‘beséis con beso de vuestra boca.” (MC 3, 12). Y desde este beso, hasta ahora señal de paz y amistad, en el que aparecen activados fundamentalmente deseos de apego, se abrirá a un nuevo registro en la relación de amor. La relación de amor comienza a aparecer ahora cargada de símbolos de alto contenido erótico. Símbolos que se refieren no ya al placer de la intimidad que se goza en el amor, sino también al placer de la intimidad vivido ahora desde el registro erótico. El placer de la intimidad, activará ahora el sistema sensual-sexual, tanto en la dimensión del registro sensual como en el propiamente erótico: “son mejores tus pechos y más sabrosos que el vino” (MC 3, 12) Pero, siendo ésta la conclusión del *tercer capítulo*, será en realidad, el tema de la siguiente unidad.

10.3.2.1. La “santa paz” que se hace cargo del conflicto inherente a la vida humana

Vamos, entonces, ahora al análisis más detallado del texto, el cual consideramos nos aportará importantes elementos en orden a la confirmación de nuestra construcción analítica segunda. Construcción que, recordemos, consistía en proponer que el análisis de la experiencia de consolación vivida por Teresa “permite conjeturar algunos de los elementos de la vinculación preedípica con la madre”.

¡Oh, santa esposa; vengamos a lo que vos pedís, que es aquella santa paz que hace aventurar al alma a ponerse a guerra con todos los del mundo, quedando ella con toda siguridad y pacífica! ¡Oh, qué dicha tan grande será alcanzar esta merced!, pues es juntarse con la voluntad de Dios, de manera que no hay división entre El y ella, sino que sea una mesma voluntad; no por palabras, no por solos

deseos, sino puesto por obra de manera que, en entendiendo que sirve más a su Esposo en una cosa, haya tanto amor y deseo de contentarle, que no escuche las razones que le dará el entendimiento ni los temores que le porná [sic], sino que deje obrar la fe de manera que no mire provecho ni descanso, sino acabe ya de entender que en esto está todo su provecho. (MC 3, 1)

Lo primero que llama la atención en este párrafo inicial es cómo define Teresa esta “santa paz” que es la que pide la esposa. Se trata de una paz “que hace aventurar al alma a ponerse a guerra con todos los del mundo, quedando ella con toda seguridad y pacífica.” Esta forma de entender la “santa paz” nos pone al descubierto dos elementos relevantes en orden a nuestro análisis. En *primer lugar*, cómo Teresa logra articular magistral y sintéticamente todo lo dicho en el capítulo anterior. Se ha extendido tanto por ramificaciones, que podríamos haber sospechado la presencia de diversas motivaciones inconscientes que la demoraran para entrar, de una vez por todas, a lo que continuamente refiere como el tema sobre el que va a tratar, la paz y amor que pide la esposa. No quería hablar sobre la paz del mundo y, sin embargo, largamente se ha detenido en ella. Esta demora podría estar indicando el intento de acallar las profundas angustias que puede generar la intimidad.

Pero resulta que no se trataba de una demora, sino que la paz que pide la esposa, siendo tan distinta a la paz del mundo, es aquella que “hace aventurar al alma a ponerse a guerra con todos los del mundo.” Es decir, es una paz que se hace cargo del conflicto inherente a la vida. Una paz, una experiencia de unión, como a continuación dirá, que “hace aventurar al alma”, es decir, refuerza el sentimiento de potencia para enfrentar los peligros que

percibe en el mundo. Se confirma aquí lo que comenzamos a plantear en la unidad anterior. El sentimiento de potencia ante el peligro, es reforzado por esta experiencia de unión con Dios: “quedando ella con toda seguridad y pacífica! ¡Oh, qué dicha tan grande será alcanzar esta merced!, pues es juntarse con la voluntad de Dios, de manera que no hay división entre Él y ella.” (MC 3, 1). Dios, objeto de apego que da seguridad y pacífica. Unión con Dios, una experiencia que sostiene en la lucha y da seguridad, que bien podemos comprender en relación con el placer que otorga la vivencia de la intimidad.

Vivencia que se trata de una experiencia profunda de encuentro entre el sujeto y el otro, que se remonta a los primeros intercambios emocionales. Creemos, en *segundo lugar*, que la experiencia a la que se refiere Teresa puede comprenderse desde esta clave de la intimidad. El placer de compartir un mismo espacio emocional (Bleichmar, H., 1999, ¶ 9-11), tanto que ya “no hay división entre El y ella,” nacido del compartir un mismo ideal, “es juntarse con la voluntad de Dios,... que sea una misma voluntad.”

Compartir un mismo ideal, la voluntad de ambos se dirige a un mismo objeto. Pero, Teresa continúa explicando qué significa esta unión de voluntades,

no por palabras, no por solos deseos, sino puesto por obra de manera que, en entendiendo que sirve más a su Esposo en una cosa, haya tanto amor y deseo de contentarle, que no escuche las razones que le dará el entendimiento ni los temores que le porná, sino que deje obrar la fe de manera que no mire provecho ni descanso, sino acabe ya de entender que en esto está todo su provecho. (MC 3, 1)

10.3.2.2. Las salidas del conflicto identificadorio

Consideraciones que nos instalan en la necesidad de examinar dos cuestiones que están en estrecha relación con la problemática de la identificación tal como es planteada por P. Aulagnier (1994, pp. 433-444; 1998).

En efecto, este “juntarse con la voluntad”, de manera que “ya no hay división entre El y ella,” de manera que “haya tanto amor y deseo de contentarle, que no escuche las razones que le dará el entendimiento ni los temores que le porná” son expresiones que bien podrían ser indicadores que nos despierten la sospecha si no nos hallamos ante la presencia de un fuerte deseo -o , en su caso, estado- de fusión simbiótica con el otro objeto de amor, tal como se daría en el registro psicótico; o, ante una forma de aquellas relaciones que P. Aulagnier (1998, pp. 200-231) denomina *relación pasional*, una de cuyas variantes es el deseo de auto-alienación, una de aquellas dos formas que hemos visto en la unidad anterior reviste el estado de alienación (pp. 45-62).

Ya nos hemos referido en la unidad temática I al estado de alienación, el cual es considerado por P. Aulagnier (1998) como un tercer camino -entre la respuesta neurótica y la respuesta psicótica- de salida del conflicto identificadorio. Lo que caracteriza la respuesta psicótica es la *desidealización*. En la psicosis no existen ideales del yo investidos, sino la “idealización trágica de un soporte exterior supuestamente responsable de lo que uno sabe que no es,

y de lo que uno *sabe* soportar y sufrir.”(p. 42). Como ya hemos visto, para poder pensar el yo necesita poder dudar. Y, para poder dudar, el yo necesita que se le adjudique el derecho a dudar, también, del pensamiento del otro, y que ese otro le reconozca ese mismo derecho. En el conflicto psicótico nos encontramos que este derecho le ha sido negado al *infans*, el cual no ha encontrado en el identificador aquellas certezas necesarias que le garanticen el poder dudar.

Ahora bien, esta referencia a las diversas respuestas que Piera Aulagnier plantea como posibles salidas al conflicto identificatorio, la hemos hecho en función de habernos encontrado con ciertas expresiones de Teresa que podrían llegar a ser consideradas del orden del registro de la alienación, refiriéndonos ahora ya no al caso visto en la primera de nuestras unidades temáticas, donde el conflicto se presenta en términos de alienación o muerte, sino al estado de alienación o deseo de auto-alienación al que según los análisis de P. Aulagnier, el sujeto puede llegar en razón de causas de orden subjetivo.

En efecto, ciertas expresiones que encontraremos en el texto de Teresa pueden ser sospechosas de ambos estados. Desde nuestra perspectiva, creemos haber dejado ya claro los motivos por los que no podemos participar de dicha sospecha. Por otro lado, consideramos que en las dos unidades que hemos analizado hasta ahora, hay suficientes elementos como para descartar

tal sospecha. En particular, destacamos la importancia de poder ver en toda la problemática de la falsa paz planteada en el capítulo anterior, en contraposición con “la paz que pide la esposa” y que la pone en “guerra con todos los del mundo,” (MC 3, 1) la conciencia que tiene Teresa, nunca negación, de la presencia del conflicto en la realidad de la vida cotidiana.

Más allá de otros análisis que pudieran hacerse, ese “guerra siempre ha de haver mientras vivimos”, ¿no nos está indicando que Teresa reconoce en ella y en los otros deseos propios, diferentes a los del identificador, que en este caso sería Dios? Plantear la vida como lucha, nos habla de un fuerte sentido de la alteridad. Plantear la vida espiritual como un camino hacia una identificación, de la que no se parte, sino a la que se llega, no es propio de una personalidad alienada.

10.3.2.3. Las “meditaciones”, un proceso hacia una mayor intimidad

Hechas estas aclaraciones, invitamos, entonces, a continuar leyendo el texto de Teresa no desde las claves psicopatológicas, sino desde la otra clave que ofrecimos al inicio de la unidad, como una experiencia procesual hacia una mayor intimidad. Notemos, ante todo, cómo el hecho de ser besada por “tan dulce Esposo” significa para Teresa una salida de sí. En efecto, “el beso de su boca”, lejos de detenerla en la fascinación narcisista por haber sido besada, la pone en movimiento: “no hay que deteneros en nada”. Lo importante no es el registro narcisista de haber sido elegida (“olvidaros de

vos”), besada “con el beso de su boca”, sino el proceso que se desencadena para llegar a “contentar a este tan dulce Esposo.”

Pareceros ha, hijas, que eso no va bien, pues es tan loable cosa hacer las cosas con discreción. Havéis de mirar un punto, que es entender que ha el Señor (a lo que vos podéis entender, digo, que cierto no se puede saber), oída vuestra petición de “besaos con beso de su boca”, que si esto conocéis por los efectos, no hay que deteneros en nada, sino olvidaros de vos por contentar a este tan dulce Esposo. Su Majestad se da a sentir a los que gozan de esta merced con muchas muestras. Una es menospreciar todas las cosas de la tierra, estimarlas en tan poco como ellas son. No querer bien suyo, porque ya tiene entendido su vanidad. No se alegrar sino con los que aman a su Señor. Cásale la vida; tiene en la estima las riquezas que ellas merecen; otras cosas semejantes a éstas, que enseña el que las puso en tal estado. (MC 3, 2)

En orden a los temas planteados más arriba, destacamos aquí el modo en que Teresa relaciona el saber y la certeza; no posee la certeza del iluminado y la experiencia se verifica por sus efectos, hay que someterla a la prueba de la realidad. Efectos que se refieren a la relación que la persona establece con las riquezas y la honra.

Llegada aquí el alma no tiene que temer, si no es si no ha de merecer que Dios se quiera servir de ella en darla trabajos y ocasión para que pueda servirle, aunque sea muy a su costa. Ansí que aquí –como he dicho- obra el amor y la fe y no se quiere aprovechar el alma de lo que la enseña el entendimiento; porque esta unión que entre el Esposo y esposa hay, la ha enseñado otras cosas que él no alcanza, tráele debajo de los pies. (MC 3, 3)

La fe y el amor, la unión entre el Esposo y la esposa, otorgan otra forma de entender y conocer. Para un análisis de las antinomias entender-no entender y el entendimiento humano y el entendimiento de la fe, remitimos al trabajo de M. Navarro (1992, pp. 261-270) sobre las *Moradas* donde, desde otras perspectivas psicológicas y socio-semánticas, analiza este juego entre las distintas formas de saber que aparecen en los textos de Teresa.

Pongamos una comparación para que lo entendáis. Está uno cautivo en tierra de moros; Este tiene un padre pobre o un grande amigo, y si éste no le rescata, no tiene remedio. Para haberle de rescatar no bastó lo que tiene, sino que ha él de ir a servir por él. El grande amor que el tiene pide que quiera más la libertad de su amigo que la suya; mas luego viene la discreción con muchas razones y dice que más obligado es así (...). y otras muchas cosas. (MC 3, 4)

¡Oh amor fuerte de Dios, y cómo no le parece que ha de haver cosa imposible a quien ama! ¡Oh dichosa alma que ha llegado a alcanzar esta paz de su Dios, que esté señoreada sobre todos los trabajos y peligros del mundo, que ninguna teme a cuento de servir a tan buen Esposo y Señor, y con razón, que la tiene este pariente y amigo que hemos dicho. Pues ya havéis leído, hijas, de un santo, que no por hijo ni por amigo, sino porque devía bien haver llegado a esta ventura tan buena de que le huviese Dios dado esta paz, y por contentar a Su Majestad y imitarle en algo lo mucho que hizo por nosotros, se fue a trocar por hijo de una viuda que vino a él fatigada, a tierra de moros. Ya hevéis leído cuán bien le sucedió y con la ganancia que vino. (MC 3, 5)

Claramente vuelve a aparecer la seguridad otorgada por Dios como objeto de apego y sustento, que aplaca el miedo a lo que se vive como peligroso y permite enfrentar los conflictos cotidianos. Plantea ciertos ideales normativos implicados en esta identificación con el Esposo.

Y ahora, en nuestros tiempos, conozco yo una persona –y vosotras la visteis, que me vino a ver a mí- que la movía el Señor con tan gran caridad, que le costó hartas lágrimas no poderse ir a trocar por un cautivo. El lo trató conmigo; era de los Descalzos de fray Pedro de Alcántara; y después de muchas importunaciones, recaudó licencia de su General, y estando cuatro leguas de Argel, que iba a cumplir su buen deseo, le llevó el Señor consigo. ¡Y a buen seguro que llevó buen premio! Pues ¡qué de discretos había que le decían era disbarate! A los que no llegamos a amar tanto al Señor, así nos parece; y ¡cuán mayor disbarate [sic] es acabársenos este sueño de esta vida con tanto seso!, que plega a Dios merezcamos entrar en el cielo, cuánto más ser de estos que tanto se aventajaron en amar a Dios. (MC 3, 6)

Ya yo veo es menester gran ayuda suya para cosas semejantes; y por esto os consejo, hijas, que siempre con la esposa pidáis esta paz tan regalada que así se señorea todos estos temorcillos del mundo, que con todo sosiego y quietud le da batería. ¿No está claro que, a quien Dios hiciere tan gran merced de juntarse con un alma en tanta amistad, que la ha de dejar bien rica de bienes suyos? Porque, es cierto, estas cosas no pueden ser nuestras. El pedir y desear nos haga esta merced, podemos, y aun esto con su ayuda; que lo demás ¿qué ha de poder un gusano, que el pecado le tiene tan acobardado y miserable, que todas las virtudes

imaginamos tasadamente como nuestro bajo natural? (MC 3, 7)

Vuelve a aparecer el término gusano referido al alma, claramente como parte de un proceso de transformación. El valor del alma está dado por la identificación con el objeto amado.

Pues ¿qué remedio, hijas? Pedir con la esposa, si una labradorcilla se casase con el Rey y tuvieses hijos, ¿ya no quedan de sangre real? Pues si a un alma nuestro Señor hace tanta merced que tan si (sin) división se junte con ella, ¡qué deseos, qué efectos, qué hijos de obras heroicas podrán nacer de allí, si no fuera por su culpa! (MC 3, 8)

Expresiones que se refieren a la unión sin división, a la fusión propia de la experiencia amorosa; pero una fusión que genera vida. Por tanto, recurso a imágenes esponsales y maternas.

Por cierto que pienso que, si nos llegásemos al Santísimo Sacramento con gran fe y amor, que de una vez bastase para dejarnos ricos, ¡cuánto más de tantas!, sino que no parece sino cumplimiento el llegarnos a El, y así nos luce tan poco. ¡Oh miserable mundo, que así tienes atrapados los ojos de los que viven en ti, que no vean los tesoros con que podrían granjear riquezas perpetuas! (MC 3, 9)

¡Oh, Señor del cielo y de la tierra, que es posible que aun estando en esta vida mortal se pueda gozar de Vos con tan particular amistad!, y que tan a las claras lo diga el Espíritu Santo en estas palabras, y que aun no lo queramos entender qué son los regalos con que tratáis con las almas en estos Cánticos! ¡Qué requiebros, qué suavidades!, que había de bastar una palabra de éstas a deshacernos en Vos. (MC 3, 10)

Seáis bendito, Señor, que por vuestra parte no perderemos nada. ¡Qué de caminos, por qué de maneras, por qué de modos nos mostráis el amor! Con trabajos, con muerte tan áspera, con tormentos, sufriendo cada día injurias y perdonando; y no sólo con esto, sino con unas palabras tan herideras para el alma que os ama, que la decís en estos Cánticos y la enseñáis que os diga, que no sé yo cómo se puede sufrir, si Vos no ayudáis para que las sufra quien las siente, no como ellas merecen, sino conforme a nuestra flaqueza. (MC 3, 11)

Pues, Señor mío, no os pido otra cosa en esta vida sino que me “beséis con beso de vuestra boca”, y que sea de manera, que aunque yo me quiera apartar de esta amistad y unión, esté siempre, Señor de mi vida, sujeta mi voluntad a no salir de la vuestra, que no haya cosa que me impida pueda yo decir: Dios mío y gloria

mía, con verdad que “son mejores tus pechos y más sabrosos que el vino”. (MC 3, 12)

Termina, entonces, como ya hemos señalado, con la apropiación de la frase del *Cantar* e introduce la próxima unidad, la cual se caracteriza por el avance en el contenido erótico del proceso hacia la intimidad.

10.3.3. Unidad temática IV: MC Capítulo 4. “Mejores son tus pechos que el vino”.

A partir de este capítulo el texto avanza en la expresión del contenido erótico de la relación de intimidad que pide la esposa cuando pide el beso de la paz. El contenido representacional de éste y los siguientes capítulos se refiere a la experiencia de intimidad esponsal y el deseo maternal expresados como culminación de un proceso madurativo de la experiencia humana del amor que a lo largo de la vida va atravesando diversas etapas.

Nos introducimos, ahora sí, en el núcleo de la profunda experiencia de unión –cuyo relato constituirá el contenido del *capítulo sexto*- que se gusta en la oración, que otorga consuelo, pero que, justamente por tratarse de una experiencia tan fuerte que compromete todas las dimensiones de la persona que la vive, no puede comprenderse, en un movimiento reflexivo, mientras se está viviendo. Luego, puede sí volverse sobre ella en la escritura, y entonces se vivencia una nueva experiencia de consuelo.

Esta segunda consolación, entender lo que no se entiende mientras se

vive es, como ya hemos visto, la que Teresa desea transmitir a sus hermanas. Siendo, por tanto, la experiencia del matrimonio espiritual el núcleo de la experiencia que Teresa entiende y transmite, nuestro análisis no se ha centrado en la consideración de este primer momento, sino en el segundo momento en el cual Teresa se apropia de la experiencia nuclear.

En orden a este segundo momento hemos formulado, a través del análisis de la primera unidad temática, nuestras construcciones analíticas, a partir de las cuales continuaremos focalizando nuestro acceso al texto. Creemos que esta opción es coherente con el propósito de Teresa en sus *meditaciones*, tal como ella misma lo dice al comenzar el capítulo que nos ocupa:

¡Oh, hijas mías, qué secretos tan grandes hay en estas palabras! Dénselo nuestro Señor a sentir, que hartos mal se pueden decir. Cuando Su Majestad quiere por su misericordia cumplir esta petición a la esposa, es una amistad la que comienza a tratar con el alma, que sólo las que la experimentéis la entenderéis, como digo. Mucho de ella tengo escrito en dos libros –que, si el Señor es servido, veréis después que me muera-, y muy menuda y largamente, porque veo que los havréis menester; y así aquí no haré más que tocarlo. No sé si acertaré por las mismas palabras que allí quiso el Señor declararlo. (MC 4, 1)

Nos hallamos, sin duda en la parte más densa y apasionante de las *Meditaciones*, y no escapamos ahora al desafío que nos propusimos. Por el contrario, creemos que el lector podrá ver cómo se van confirmando las construcciones analíticas que hemos propuesto.

En particular, destacamos que esta nueva lectura que proponemos solamente es posible enmarcada desde los Capítulos 7 y 8 y los Apéndices 1-6

donde consideramos las *Meditaciones sobre los Cantares* desde los diversos contextos en los que ha sido redactado. Allí hemos mostrado el lugar de este escrito en el proceso vivido por Teresa de Jesús y desde allí hemos ofrecido nuestra interpretación de la experiencia del matrimonio espiritual, experiencia que constituye el núcleo de lo que Teresa entiende se gusta en la oración.

Asimismo, damos también por supuestos los importantes aportes realizados por M. Navarro en su estudio *Proceso del yo-alma en las Moradas de Santa Teresa. Dinámica e interpretación psicológica* (1992). Dicho estudio abarca todo el proceso vivido por el alma y narrado por Teresa de forma sistemática en *Moradas*. Como también ya hemos explicado, nuestro texto se refiere sólo a un momento de este proceso, a la experiencia del matrimonio espiritual.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expresado consideramos, entonces, que ahora se trata de ofrecer al lector el texto mismo de Teresa. Nuestras intervenciones se limitarán a introducir cada capítulo y acotar al hilo de la lectura, los avances que vayamos realizando en orden a la constatación de nuestras construcciones, sobre todo en relación con aquellos puntos que quedaron en suspenso cuando en la primera unidad temática dejamos planteado -a través de un texto de Piera Aulagnier (1998, pp. 75-76) en el que se subraya la afirmación de que *todo acto de conocimiento está precedido por un acto de catexización* y se propone que *libido narcisista* y *libido identificatoria* son sinónimos- la necesidad de abordar el discurso de Teresa desde la perspectiva

del yo impulsado a invertir y a interpretar lo que vive.

Subrayamos que la etapa a la que se refiere está marcada por metáforas orales que hacen referencia al apego con la figura maternal a través de las funciones nutrientes que, sorpresivamente, Teresa le otorga a los pechos del Esposo de los que mana leche, el alimento que hace crecer:

Mas cuando este Esposo riquísimo la quiere enriquecer y regalar más, conviértela tanto en Sí, que, como una persona que el gran placer y contento la desmaya, le parece se queda suspendida en aquellos divinos brazos y arrimada a aquel sagrado costado y aquellos pechos divinos. No sabe más de gozar, sustentada con aquella leche divina, que la va criando su Esposo y mejorando para poderla regalar y merezca cada día más. (MC 4, 4)

Cuestión que bien puede ser abordada desde la perspectiva que nos ofrece el siguiente texto de P. Aulagnier, *Los destinos del placer. Alienación, amor, pasión* (1994, p. 214):

El primer “saber” sobre la separación, sobre el pecho como objeto de otro, es también un primer “saber” sobre el yo[je] como búsqueda y reivindicación del don de este objeto. Ese “saber” que funda la existencia del sujeto separado del objeto, de un espacio psíquico y de un espacio fuera de la psique, está en el origen de un movimiento que hace coincidir *real humano y cognoscible*.

En efecto, “la oferta del pecho y de un ‘handling’ conforme a la espera son suficientes para apaciguar la doble necesidad somática y erógena narcisista” (1994, p. 274). Sin embargo,

la madre no puede encontrar una misma respuesta *inmediata* que pondría fin a ciertos sufrimientos psíquicos ligados a otras causas. Pero ella puede “consolar” ese cuerpo-psyque: intentar con su presencia más constante, con su calor y sus cuidados hacer tolerable el sufrimiento. (p. 274)

Estos pechos que dan leche, son mejores que el vino, símbolo de la

embriaguez que supone el encuentro amoroso. Y estos pechos que manan leche, también poseen “fragancias de muy buenos olores”. Se trata de una nueva resignificación que Teresa hace del texto, atribuyendo los buenos olores del Esposo a sus pechos y que nos remite a otra de las consideraciones de P. Aulagnier (1998, p. 15):

Durante el encuentro inaugural boca-pecho, experiencia igualmente inaugural de un poder y de una posibilidad de placer de las zonas erógenas, un mismo objeto se ofrece a la vez como causa de la desaparición de la necesidad (y por la misma razón satisface una pulsión que tiene como único objetivo la desaparición de toda causa de necesidad, la exclusión y el silencio del cuerpo) y como causa del placer erógeno-sensorial.

El encuentro con los pechos del Esposo activa en Teresa deseos propios del sistema sensual, el placer del olfato. Un olor que “penetrando” activa el sistema sensual-sexual y produce un estado de placer y quietud singular:

Sientense una suavidad en lo interior del alma tan grande, que se da bien a sentri estar vecino nuestro Señor de ella. No es esto sólo una devoción que ahí mueve a lágrimas muchas (...). Aunque en esta oración de que hablo, que llamo yo de quietud, por el sosiego que hace en todas las potencias (que parece la persona tiene muy a su voluntad, aunque algunas veces se siente de otro modo cuando no está el alma tan engolfada en esta suavidad), parece que todo el hombre interior y exterior conhorta, como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima, a manera de un gran olor, que si entrásemos en una parte de presto donde le hubiese grande, no de una cosa sola sino muchas, y ni sabemos qué es ni donde está aquel olor, sino que nos penetra todos, ansí parece es este amor suavísimo de nuestro Dios. Se entra en el alma y es con gran suavidad, y la contenta y satisface y no puede entender cómo ni por dónde entra aquel bien. (...) (MC 4, 2)

Altamente significativo aparece el hecho de que cuando Teresa está describiendo (MC 4, 4) la experiencia de fusión con el Esposo y el gozo por la experiencia de ser penetrada, se remite a la experiencia de ser amamantada. Y a continuación introduce una comparación que no se halla en el *Cantar*: “No

sabe a qué lo comparar, sino a el regalo de la madre que ama mucho al hijo y le cría y regala” (MC 4, 4). Llamativo desplazamiento. Nos inclinamos a pensar que esta vez se trata de un desplazamiento inconsciente y no un recurso yoico puesto al servicio de sus fines. ¿Podríamos pensar que al encontrarse utilizando metáforas de tan clara connotación sexual, se activan miedos inconscientes, que la hacen pasar a metáforas más inocentes, más fáciles de aceptar como la maternidad? A una mujer se le permite más hablar de la maternidad que de la experiencia del goce erótico. Aunque en la literatura mística se utilicen ambas metáforas, y ninguna de las dos es una creación original de Teresa, lo significativo es el uso que de ellas hace Teresa. Estando en la culminación el relato que narra la unión de los amantes, surge la metáfora del bebé amantado por la madre. Y aparecen, entonces, activados los deseos de ser cuidado por otro, como del cuidado del otro propios de la maternidad:

Mas cuando este Esposo riquísimo la quiere enriquecer y regalar más, conviértela tanto en Sí, que, como una persona que el gran placer y contento la desmaya, le parece se queda suspendida en aquellos divinos brazos y arrimada a aquel sagrado costado y aquellos pechos divinos. No sabe más de gozar, sustentada con aquella leche divina, que la va criando su Esposo y mejorando para poderla regalar y merezca cada día más. Cuando despierta de aquel sueño y de aquella embriaguez celestial, queda como cosa espantada y embovada y con un santo desatino. Me parece a mí que puede decir estas palabras: “Mejores son tus pechos que el vino”, porque cuando estaba en aquella borrachez parecíale que no había más que subir; mas cuando se vio en más alto grado y toda empapada en aquella innumerable grandeza de Dios y se ve quedar tan sustentada, delicadamente lo comparó, y así dice: “Mejores son tus pechos que el vino”. (MC 4, 4)

Encontramos las funciones nutricias y de sostén, que otorga la leche de los pechos. Y, por otro lado, también encontramos –en el párrafo ya citado–

deseos propios del placer olfativo y gustativo, simbolizado éste en la embriaguez que otorga el vino:

(...) como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima, a manera de un gran olor, que si entrásemos en una parte de presto donde le huviese grande, no de una cosa sola sino muchas, y ni sabemos qué es ni dónde está aquel olor, sino que nos penetra todos, así parece es este amor suavísimo de nuestro Dios. Se entra en el alma y es con gran suavidad, y la contenta y satisface y no puede entender cómo ni por dónde entra aquel bien. Querría no perderle, querría no menearse ni hablar ni aun mirar, porque no se le fuese. Y esto es lo que dice aquí la esposa a mi propósito, que dan de sí los pechos del Esposo olor más que los ungüentos muy buenos. (MC 4, 2)

Conviene tener en cuenta que en la experiencia gozosa de la unión con el Esposo hay una cierta conciencia de lo que pasa, como también un no-entender:

(...) y está, cuando está en este gozo, tan embevecida y absorta, que no parece que está en sí, sino con una manera de borrachez divina, que no sabe lo que quiere, ni qué dice, ni qué pide. En fin, no sabe de sí, mas no está tan fuera de sí que no entienda algo de lo que pasa. (MC 4, 3)

(...) Porque así como un niño no entiende cómo crece ni sabe cómo mama –que, aun sin mamar él ni hacer nada, muchas veces le echan la leche en la boca-, así es aquí, que totalmente el alma no sabe de sí ni hace nada ni sabe cómo ni por dónde –ni lo puede entender- le vino aquel bien tan grande. Sabe que es el mayor que en la vida se puede gustar, aunque se junten juntos todos los deleites y gustos del mundo; vese criada y mejorada, sin saber cuándo lo mereció; enseñada en grandes verdades, sin ver el Maestro que la enseña; fortalecida en virtudes, regalada de quien tan bien lo sabe y puede hacer. No sabe a qué lo comparar, sino a el regalo de la madre que ama mucho al hijo y le cría y regala. (MC 4, 4)

Ahora bien, se trata de un entender que sobre todo es gustar. Un entender que le hace vivir al alma una experiencia de profunda satisfacción, gozo y deleite:

¡Oh, hijas mías!, déos nuestro Señor a entender, y por mejor decir, a gustar –que de otra manera no se puede entender –qué es del gozo del alma- cuando está así. Allá se avengan los del mundo con sus señoríos y con sus riquezas y con sus deleites y con sus honras y con sus manjares, que , si todo lo pudiesen gozar sin

los trabajos que train consigo –lo que es imposible-, no llegara en mil años al contento que en un memento tiene un alma a quien el Señor llega aquí. San Pablo dice que no “son dignos todos los trabajos del mundo de la gloria que esperamos”. Yo digo que no son dignos ni pueden merecer una hora de esta satisfacción que aquí da Dios al alma y gozo y deleite. No tiene comparación –a mi parecer- ni se puede merecer un regalo tan regalado de nuestro Señor, una unión tan unida, un amor tan dado a entender y a gustar con las bajezas de las cosas del mundo. ¡Donosos sus trabajos para compararlos a esto!; que si no son pasados por Dios, no valen nada; si lo son, Su Majestad los da tan medidos con nuestras fuerzas, que de pusilámines y miserables los tenemos tanto. (MC 4, 5)

La experiencia de unión que la esposa vive al sentirse abrazada por el Esposo, se prolonga en un concierto que abarca la vida entera y que supone el cuidado mutuo:

(...) Oh, Jesús mío, quién pudiese dar a entender la ganancia que hay de arrojarnos en los brazos de este Señor nuestro y hacer un concierto con Su Majestad: que mire yo a mi amado y mi amado a mí, y que mire El por mis cosas y yo por las tuyas! (...) (MC 4, 6)

La fuerza del abrazo mutuo lleva a la esposa a pedir nuevamente el “beso de su boca” que selle esta unión de sentir con la unión de voluntades:

Torno a decir, Dios mío, y a suplicaros, por la sangre de vuestro Hijo, que me hagáis esta merced: “béseme con el beso de su boca”, que sin Vos, ¿qué soy yo, Señor? Si no estoy junto a Vos, ¿que valgo? Si me desvíó un poquito de Vuestra Majestad, ¿adónde voy a parar? ¡Oh, Señor mío y misericordia mía y bien mío!, y ¿qué mayor le quiero yo en esta vida que estar tan junto a Vos, que no haya división entre Vos y mí? Con esta compañía, ¿qué puede hacer dificultoso? ¡Qué no se puede emprender por Vos, tiniéndoos tan junto? ¿Qué hay que agradecerme, Señor? Que culparme muy mucho, por lo que no os sirvo. Y así os suplico con San Agustín, con toda determinación, que “me deis lo que mandardes, y mandadme lo que quisieres”; no volveré las espaldas jamás con vuestro favor y ayuda. (MC 4, 7)

10.3.4. Unidad temática V: MC Capítulo 5. “Asentéme a la sombra de aquel que había deseado”.

El presente capítulo da un paso más en la comprensión de la unión con el Esposo, a quien en estos párrafos Teresa se refiere en términos de “Su

Majestad". La expresión de la experiencia vivida continúa realizándose a través del uso de metáforas orales referidas al vínculo de apego con la figura maternal. Sin embargo, ahora tales metáforas indican un paso madurativo, el alimento que ahora se recibe no es la leche que mana del pecho, sino alimento sólido, la fruta del manzano.

Ahora preguntemos a la esposa; sepamos de esta bendita alma, llegada a esta boca divina y sustentada con estos pechos celestiales, para que sepamos, si el Señor nos llega alguna vez a tan gran merced, qué hemos de hacer, y cómo hemos de estar, qué hemos de decir. Lo que nos dice es: "Asentéme a la sombra de aquel a quien había deseado, y su fruto es dulce para mi garganta. Metióme el Rey en la bodega del vino y ordenó en mí la caridad." (MC 5, 1)

Del beso de la boca, a los pechos del Esposo de los que mana leche; ahora el Esposo no es ya representado con el pecho nutricio, sino que es un árbol que nutre, con frutos dulces. Se ofrece como objeto que se va adecuando a las necesidades propias de los distintos momentos de la maduración del bebé. Pero es también un fruto dulce para la garganta, por tanto también objeto de placer, ahora referido al placer localizado en el paladar. Recordemos que cuando Teresa se refiere a lo "que pasa entre el alma y nuestro Señor", dice "lo que el alma gusta." En este capítulo es clara la resignificación de la experiencia de oración desde la clave del placer del sentido del gusto: "¡Oh, almas que tenéis oración, gustad de todas estas palabras de qué manera podemos considerar a nuestro Dios, qué diferencia de manjares podemos hacer de Él! Es maná, que sabe conforme a lo que queremos que sepa." (MC 5, 2).

En efecto, cuando la leche materna ya no es alimento suficiente para el crecimiento del niño, la figura materna va dejando la tarea del amamantamiento, pero sus funciones nutricias han de continuar buscando la forma para que el niño siga recibiendo el alimento necesario. El maternaje supone la capacidad de ir transformando las sustancias alimenticias en algo que los niños esperan, que desean gustar, “maná, que sabe conforme a lo que queremos que sepa”. Como dirá más adelante, “porque cortado y guisado y aún comido le da el Señor de la fruta del manzano de que ella compara a su amado” (MC 5, 4).

Dice: “Asentéme en la sombra del que había deseado”. ¿Válame Dios, qué metida está el alma y abrasada en el mismo sol! Dice que sentó a la sombra del que había deseado. Aquí no le hace sino manzano, y dice que “es su fruta dulce para mi garganta”.

¡Oh, almas que tenéis oración, gustad de todas estas palabras de qué manera podemos considerar a nuestro Dios, qué diferencia de manjares podemos hacer de El! Es maná, que sabe conforme a lo que queremos que sepa. ¡Oh, qué sombra esta tan celestial!; y ¡quién supiera decir lo que de esto da a entender el Señor! Acuérdomme cuando el ángel dijo a la Virgen sacratísima, Señora nuestra: “La virtud del muy alto os hará sombra”. ¡Qué amparada se ve un alma cuando el Señor la pone en esta grandeza! Con razón se puede asentar y asegurar. (MC 5, 2)

Pero también, este Esposo es un árbol que además de dar la fruta adecuada para el placer nutritivo, a la vez protege con su sombra. Protección más necesaria en la medida que el alma “abrasada en el mismo sol,” (MC 5, 2) está ardiendo en deseos. Dios objeto, entonces, también como objeto del placer erótico:

(...) que se siente estar toda engolfada y amparada con una sombra y manera de nube de la Divinidad, de donde vienen influencias al alma y rocío tan deleitosos, que bien con razón quitan el cansancio que le han dado las cosas del mundo. (MC

5, 4)

Metáfora que remite a la unión sexual entre el hombre y la mujer. Y también, Dios, el Esposo, como árbol que da sombra, objeto protector cuya presencia apacigua frente a la activación de los deseos y fantasías sexuales que no se realizarán carnalmente.

(...) Que para lo que el alma sola puede entender, es otra cosa, según he entendido muchas veces. Parece que, estando el alma en el deleite que queda dicho, que se siente estar toda engolfada y amparada con una sombra y manera de nube de la Divinidad, de donde vienen influencias al alma y rocío tan deleitosos, que bien con razón quitan el cansancio que le han dado las cosas del mundo. Una manera de descanso siente allí el alma, que aun la cansa haver de resollar, y las potencias tan sosegadas y quietas, que aun pensamiento –aunque sea bueno- no querría entonces admitir la voluntad, ni le admite por vía de inquirirle ni procurarle. No ha menester menear la mano ni levantarse –digo la consideración- para nada; porque cortado y guisado y aún comido le da el Señor de la fruta del manzano a que ella compara a su amado, y así dice “que su fruto es dulce para su garganta”. (MC 5, 4)

Porque aquí todo es gustar sin ningún trabajo de las potencias, y en esta sombra de la Divinidad (que bien dice sombra, porque con claridad no la podemos acá ver, sino debajo de esta nube), está aquel sol resplandeciente; envía por medio del amor una noticia de que se está tan junto Su Majestad, que no se puede decir ni es posible. Sé yo que a quien huviere pasado por ello entenderá cuán verdaderamente se puede dar aquí este sentido a estas palabras que dice la esposa. (MC 5, 5)

Paréceme a mí que el Espíritu Santo deve ser medianero entre el alma y Dios, y el que la mueve con tan ardientes deseos, que la hace encender en fuego soberano, que tan cerca está. (MC 5, 6)

Antes de ahora, dice el alma que goza del mantenimiento de sus pechos divinos; como principiante en recibir estas mercedes la sustentava el Esposa. Ahora va ya más crecida y vala más habilitando para darle más. Mantiénela con manzanas; quiere que vaya entendiendo lo que está obligada a servir y a padecer. (...) (MC 5, 8)

Encontramos, pues, en esta unidad temática importantes elementos que, en orden a nuestra construcción segunda, ponen al descubierto el papel

del vínculo materno preedípico en relación con la función consoladora que cumple la relación con Dios tal como la expresa Teresa en este texto. Además, de esta forma podemos ver cómo la comprensión de este vínculo materno preedípico aporta elementos esenciales para entender en qué consiste el placer vivido en la experiencia de oración. Sin duda, Teresa no lo formula así, pero la experiencia que vive y las metáforas que elige para referirse a ella, ponen de relieve estos elementos que desde el punto de vista psicoanalítico pueden ser nombrados y reelaborados.

10.3.5. Unidad temática VI: MC Capítulo 6,1 – 6, 8. “Metióme el Rey en la bodega del vino y ordenó en mí la caridad”.

Un nuevo paso en el proceso. La esposa estaba ya sosegada, bajo la protección de la sombra. El fuego del amor parecía haber fundido en sus llamas al alma con su Esposo, los ardientes deseos parecían haber encontrado el estado de quietud y bajo la protección del Esposo, la esposa descansaba en paz, en esa paz que pedía cuando pedía el beso de la boca del Esposo. “¿Qué podremos ya desear más de esto que ahora se ha dicho?,” (MC 5, 1) se preguntaba Teresa después de describir aquel estado de unión y paz alcanzado por el alma que “llegada a esta boca divina y sustentada con estos pechos celestiales,” (MC 5, 1) ahora ya es alimentada con el “fruto dulce” del manzano a cuya sombra se protege.

Parece que ya no queda más nada que desear, pero a continuación, la

respuesta nos anuncia un nuevo paso hacia la intimidad, “¡Oh, váleme Dios, y qué nonada son nuestros deseos para llegar a vuestras grandezas, Señor! ¡Qué bajos quedaríamos si conforme a nuestro pedir fuese vuestro dar! (MC 5, 9).

El deseo del Rey, excede a los deseos del alma. Ella buscaba permanecer en el estado de quietud, con sus deseos satisfechos, a la sombra del manzano:

Pues estando ya la esposa descansada debajo de sombra tan deseada, y con harta razón, ¿qué le queda que desear a un alma que llega aquí, si no es que no le falte aquel bien para siempre? A ella no parece que hay más que desear. (MC 6, 1)

Pero resulta que el Rey es un Esposo también lleno de deseos. Un Esposo deseoso de su esposa, de compartir con ella la intimidad,

(...) mas a nuestro Rey sacratísimo fáltale mucho por dar: nunca querría hacer otra cosa si hallase a quien. Y como he dicho muchas veces -deseo, hijas, que nunca se os olvide-, no se contenta el Señor con darnos tan poco como son nuestros deseos; yo lo he visto acá. (MC 6, 1)

Se trata de un Dios deseoso, deseante, generoso, que además es Rey. Tiene, por tanto, poder para introducir a la esposa en la intimidad de la bodega. Allí, en el interior de bodega, que es la alcoba del Rey, la esposa será embriagada e introducida en los secretos más íntimos de Dios.

Así pues, Teresa continúa utilizando metáforas orales, pero ahora éstas poseen un alto contenido erótico en el que claramente aparecen activados los deseos tanto del sistema sensual-sexual como del sistema sexo-género. Y aquí, en esta embriaguez que otorga un deleite tal que saca de razón, el alma siente que se muere en un paraíso de deleites, y exclama “¡bienaventurada tal muerte, así hace vivir!”, “porque son tan grandes las maravillas que el alma

entiende -sin entender cómo lo entiende- que queda tan fuera de sí." (MC 6, 3).

En medio de la embriaguez, la esposa no sabe qué pasa, pero el Rey ordena en ella la caridad: "Ordenó en mí la caridad" (MC 6,4).

(...) Bien que aun para amar no se halla despierta; mas bienaventurado sueño, dichosa embriaguez, que hace suplir al Esposo lo que el alma no puede, que es dar orden tan maravillosa, que, estando todas las potencias muertas o dormidas, quede el amor vivo, y que sin entender cómo obra, ordene el Señor que obre tan maravillosamente que esté hecho una cosa con el mismo Señor del amor (...) (MC 6, 4)

El alma fuera de sí, no es dueña de sus potencias, y sin embargo, el amor allí, en la intimidad de la bodega, obra y obra de tal manera que produce efectos de orden psíquico:

Entiéndese bien las grandísimas ganancias que saca un alma de allí por los efectos y por las virtudes, y la viva fe que le queda y el desprecio del mundo. Mas cómo se le dieron estos bienes, y lo que el alma goza aquí, ninguna cosa se entiende, si no es al principio cuando comienza, que es grandísima la suavidad. Así que está claro ser lo que dice la esposa, que la sabiduría de Dios suple aquí por el alma, y El ordena cómo gane tan grandísimas mercedes en aquel tiempo; porque estando tan fuera de sí y tan absorta que ninguna cosa puede obrar con las potencias, ¿cómo había de merecer? Pues, ¿es posible que la hace Dios merced tan grande para que pierda el tiempo y no gane nada en El? No es de creer. (MC 6, 6)

Mientras pasa, realmente no se entiende "que pasa entre el alma y nuestro Señor", justamente porque las potencias se hallan suspendidas, por eso el alma se experimenta pasiva e ignorante frente a la acción del Rey que la introduce en la bodega y que ordena en ella la caridad. Ahora Dios, el Rey, es quien tiene la iniciativa (recordemos que el *Cantar de los Cantares* es uno de los pocos poemas de amor en los que la mujer es la que tiene la iniciativa, "que me bese con el beso de su boca"). Como ha señalado M. Navarro (1992, p. 261),

el saber del *Tú-divino*, en la experiencia procesual del *yo-alma*, revela notables semejanzas con el varón experto sexualmente que invita a la mujer a una experiencia que él puede guiar placenteramente, volcado amorosamente en ella. Es decir, no se trata del saber que se utiliza como poder opresor al que se puede temer, o que se percibe como amenaza a pesar de su fascinación y su atractivo, sino del saber que se ofrece como entrega y como promesa.

En efecto, el Rey-Esposo fue quien tuvo la iniciativa “metióme el Rey” y quien guía al alma que se halla fuera de sí. Un “Rey poderoso, que no tiene superior” (MC 6, 2), pero es un Rey amante, y por tanto también vulnerable, “páreceme el amor una saeta que envía la voluntad, que, si va con toda la fuerza que ella tiene, libre de todas las cosas de la tierra, empleada en solo Dios, muy de verdad deve de herir a Su Majestad” (MC 6, 5). La experiencia de la transverberación, a la que ya nos hemos referido en la Primera Parte, es proyectada al mismo Dios. Se trata de una experiencia de amor mutuo. Ella, la esposa es atravesada por la saeta del amor, pero también lo es el Esposo, Su Majestad, es herido por el amor en el centro de su corazón.

Por tanto, deseos de intimidad, placer por compartir un mismo estado emocional; pero, también, placer erótico por compartir en la embriaguez de la bodega, los secretos de la alcoba. Placer, deleite, incapaz de ser entendido mientras se vive, pero que se vive y se siente tanto desde los registros corporales, como de los psíquicos. Y en medio de la fusión amorosa, la presencia de la palabra del Esposo que “ordena” y deja efectos duraderos, transformadores en la vida de la esposa. Oigamos, entonces, el relato de la misma Teresa:

Pues estando ya la esposa descansada debajo de sombra tan deseada, y con harta razón, ¿qué le queda que desear a un alma que llega aquí, si no es que no le falte aquel bien para siempre? A ella no parece que hay más que desear; mas a nuestro Rey sacratísimo fáltale mucho por dar: nunca querría hacer otra cosa si hallase a quien. Y como he dicho muchas veces -deseo, hijas, que nunca se os olvide-, no se contenta el Señor con darnos tan poco como son nuestros deseos; yo lo he visto acá. (...) (MC 6, 1)

Dice la esposa: “Metióme el Rey”. Y ¡qué bien hinche este nombre, Rey poderoso, que no tiene superior, ni acabará su reinar para sin fin! El alma que está así, a buen siguro que no faltase para conocer mucho de la grandeza de este Rey, que todo lo que es, es imposible en esta vida mortal. (MC 6, 2)

Dice que “la metió en la bodega del vino; ordenó en mí la caridad”. Entiendo yo de aquí que es grande la grandeza de esta merced. Porque puede ser dar a beber más u menos y de un vino bueno y otro mejor, y embriagar y emborrachar a uno más u menos. Así es en las mercedes del Señor, que a uno da poco vino de devoción, a otro más, a otro crece de manera que le comienza a sacar de sí, de sus sensualidad y de todas las cosas de la tierra; a otros da hervor grande en su servicio; a otros ímpetus; a otros, gran caridad con los prójimos; de manera que andan tan embevecidos que no sienten los trabajos grande que aquí pasan. Mas lo que dice la esposa es mucho junto. Métela en la bodega, para que allí más sin tasa pueda salir rica. No parece que el Rey quiere dejarle nada por dar, sino que beva conforme a su deseo y se embriague bien, beviendo de todos esos vinos que hay en la despensa de Dios. Gócese de esos gozos; admírese de sus grandezas; no tema perder la vida de beber tanto que sea sobre la flaqueza de su natural; muérase en ese paraíso de deleites. ¡bienaventurada tal muerte, que así hace vivir! (MC 6, 3)

Y verdaderamente así lo hace; porque son tan grandes las maravillas que el alma entiende -sin entender cómo lo entiende- que queda tan fuera de sí, que ella misma lo dice en decir: “Ordenó en mí la caridad”.

¡Oh palabras que nunca se habían de olvidar al alma a quien nuestro Señor regala! ¡Oh soberana merced, y qué sin poderse merecer, si el Señor no dieses caudal para ello! Bien que aun para amar no se halla despierta; mas bienaventurado sueño, dichosa embriaguez, que hace suplir al Esposo lo que el alma no puede, que es dar orden tan maravillosa, que, estando todas las potencias muertas o dormidas, quede el amor vivo, y que sin entender cómo obra, ordene el Señor que obre tan maravillosamente que esté hecho una cosa con el mismo Señor del amor, que es Dios, con una limpieza grande; porque no hay quien le estorbe, ni sentidos ni potencias -digo entendimiento y memoria- ; tampoco la voluntad se entiende. (MC 6, 4)

Pensava yo ahora si es cosa e que hay alguna diferencia la voluntad y el amor. Y paréceme que sí. No sé si es bovería.

Paréceme el amor una saeta que envía la voluntad, que, si va con toda la fuerza que ella tiene, libre de todas las cosas de la tierra, empleada en solo Dios, muy de verdad deve de herir a Su Majestad; de suerte que, metida en el mismo Dios, que es amor, torna de allí con grandísimas ganancias, como diré. Y es así que, informado de algunas personas a quien ha llegado nuestro Señor a tan gran merced en la oración, que las llega a este embevecimiento santo con una suspensión que aun en lo exterior se ve que no están en sí; preguntadas lo que siente, en ninguna manera lo saben decir, ni supieron ni pudieron entender cosa de cómo obra allí el amor. (MC 6, 5)

Entiéndese bien las grandísimas ganancias que saca un alma de allí por los efectos y por las virtudes, y la viva fe que le queda y el desprecio del mundo.

Mas cómo se le dieron estos bienes, y lo que el alma goza aquí, ninguna cosa se entiende, si no es al principio cuando comienza, que es grandísima la suavidad. Así que está claro ser lo que dice la esposa, que la sabiduría de Dios suple aquí por el alma, y El ordena cómo gane tan grandísimas mercedes en aquel tiempo; porque estando tan fuera de sí y tan absorta que ninguna cosa puede obrar con las potencias, ¿cómo había de merecer? Pues, ¿es posible que la hace Dios merced tan grande para que pierda el tiempo y no gane nada en El? No es de creer. (MC 6, 6)

¡Oh secretos de Dios! Aquí no hay más de rendir nuestros entendimientos y pensar que para entender las grandezas de Dios, no valen nada. Aquí viene bien el acordarnos cómo lo hizo con la Virgen nuestra Señora con toda la sabiduría que tuvo, y cómo preguntó al ángel: ¿Cómo será esto?²²⁸ En diciéndole: El Espíritu santo sobrevendrá en ti; la virtud del muy Alto te hará sombra”, no curó de más disputas. Como quien tenía tan gran fe y sabiduría, entendió luego que, intreviniendo estas dos cosas, no había más que saber ni dudar. No como algunos letrados –que no les lleva el Señor por este modo de oración, ni tienen principio de espíritu-, que quieren llevar las cosas por tanta razón y tan medidas por sus entendimientos, que no parece sino que han ellos con sus letras de

²²⁸ Sobre el “conocer a la mujer”, “conocer al varón” recordemos el texto de P. Aulagnier (1998, p. 75) citado en el Capítulo 6.2. sobre el que dijimos que volveríamos más adelante: “Extrañamente, los Evangelios, Melanie Klein y Freud nos aportan una especie de respuesta que coincide en un punto: “‘el hombre conoció a la mujer’, (...) ‘Objeto de conocimiento’ que en los tres casos se refiere a lo que se supone haber sido causa, origen, lugar de un primer placer. Esta extraña pulsión está relacionada, pues, con una cuestión planteada a un cuerpo que ha sido causa de vida, de placer, de deseo, de sufrimiento. Es eso lo que me ha hecho afirmar que todo acto de conocimiento está precedido por un acto de catectización.” “El hombre conoció a la mujer” es, en realidad una expresión del Antiguo Testamento, no de los Evangelios; sin embargo, evoca inmediatamente el pasaje de los Evangelios que acaba de citar Teresa, que es la continuación de la pregunta de María, “¿cómo será esto si no conozco varón?” (Lc. 1, 34).

comprender todas las grandezas de Dios. ¡si deprendiesen algo de la humildad de la Virgen sacratísima! (MC 6, 7)

¡Oh, Señora mía, cuán al cabal se puede entender por Vos lo que pasa con la esposa, conforme a lo que dice en los Cánticos! Y ansí lo podéis ver, hijas, en el Oficio que rezamos de nuestra Señora cada semana, lo mucho que está de ellos en antífonas y lecciones. En otras alma podránlo entender cada uno como Dios lo quiere dar a entender, que muy claro podrá ver si ha llegado a recibir algo de estas mercedes, semejantes a esto que dice la esposa: “ordenó en mí la caridad”, porque no saben adónde estuvieron ni cómo en regalo tan subido contentaron al Señor, qué se hicieron, pues no le davan gracias por ello. (MC 6, 8)

En este último párrafo, Teresa trae la experiencia de María, “la Virgen sacratísima”. Al respecto queremos recordar dos cosas. Por un lado, como ya hemos señalado, Teresa está refiriendo a la Virgen María las consideraciones que hace sobre la esposa de los *Cantares*, justamente porque en el oficio de las fiestas mariológicas aparecen múltiples referencias a los *Cantares*. Así, pues, no es extraña esta alusión.

10.3.6. Unidad temática VII: MC Capítulo 6, 9 - 7, 12. “Sostenedme con flores y acompañadme de manzanas porque desfallezco de mal de amores”.

Llegamos a nuestra sexta unidad temática, formada por los últimos seis párrafos del *capítulo 6* y todo el *capítulo 7* de nuestro texto. Se trata del desenlace del apasionado proceso que ha conducido al alma a la experiencia unitiva que vive al ser introducida por el Esposo en la bodega del amor. Experiencia de unión que genera una transformación en la esposa.

Podríamos pensar, siguiendo las líneas interpretativas que hemos ido planteando desde las perspectivas abiertas por Piera Aulagnier, que las

palabras del Esposo funcionan en esta unidad temática como “enunciados identificatorios”, que preanuncian lo que el yo, a través de su propio trabajo de metabolización de estos enunciados, llegará a ser. Así, podemos verlo, por ejemplo, en la siguiente expresión de Teresa, “como verás en muchas palabras que dice en los Cánticos, que dice tantas y tantas palabras tan tiernas a la esposa, como ‘toda eres hermosa, amiga mía’, y otras –como digo- muchas, en que muestra el contento que tiene de ella.” (MC 6, 9).

De esta forma, el alma, a la que antes se había referido como *gusano*, ahora gracias al proceso identificatorio, es oro, “Su Majestad esmaltando sobre este oro –que ya tiene aparejado con sus dones-, y tocado para ver de qué quilates es el amor que le tiene- por mil maneras y modos que el alma que llega aquí podrá decir. (...)” (MC 6, 10).

Cómo ha sucedido, no se puede entender, pero sí se puede gozar, y en un segundo momento volver sobre la experiencia e interpretarla:

Esto es lo que no se puede entender ni saber más de lo que se dice la esposa: “ordenó en mí la caridad”. Ella al menos, si ama, no sabe cómo ni entiende qué es lo que ama;... mas entiéndelo bien después que ve esta alma tan esmaltada y compuesta de piedras y perlas de virtudes, que le tiene espantada y pude decir: “Quién es esta que ha quedado como el sol.” (MC 6, 11)

Nueva identidad de la esposa cuyos deseos de intimidad, expresados hasta el momento con metáforas de un fuerte contenido oral, se manifiestan ahora en la imagen de la esposa que pide ser sostenida con flores, flores que son los frutos del amor, las obras, los hijos.

La nueva metáfora que Teresa introduce en su discurso fundamentalmente hace referencia a procesos que se dan en una relación de pareja adulta, donde la esposa goza de tal manera que “preguntadas lo que sienten, en ninguna manera lo saben decir, ni supieron ni pudieron entender cosa de cómo obra allí el amor.” (MC 6, 5).

El amante del *Cantar de los Cantares* no es el amante, sino el Esposo, esposo que es Rey y tiene señorío sobre la mujer; sin embargo, a nivel afectivo, se refiere a la experiencia de una relación personal vivida a nivel erótico entre un hombre y una mujer que mutuamente se eligen como objeto de amor. Se trata de una relación erótico sexual que tiene de fondo la relación materno filial, típicas del matrimonio y de la familia; sin embargo, llamativamente a lo largo de todo el *Cantar* el que se halla ausente es el padre; el cual, no menos llamativamente, también parece hallarse ausente en las representaciones afectivas de Dios que emergen de este texto de Teresa. Todos estos elementos estarían avalando nuestras dos primeras construcciones analíticas.

Por otro lado, también aparece claramente expresado el deseo maternal, el cual desde la perspectiva de género que hemos planteado a lo largo de nuestra investigación, no puede entenderse como una cuestión de un puro destino de la mujer; debe ser leído fundamentalmente como una opción. Cuestión sobre la que nos hemos extendido ya en el Capítulo 8 de nuestro trabajo, dejando clara cuál era la situación al respecto en los tiempos de

Teresa. De ahí, la importancia que tiene para nuestro estudio constatar cómo en este desenlace del proceso hacia la plena unión entre el alma y Dios, Teresa sea capaz de reivindicar el placer del goce vivido en la experiencia, reappropriándose a través de la resignificación que hace *après-coup* de la misma, y el deseo maternal como una opción de una experiencia de amor que se transforma en nuevos frutos, que genera vida.

Importa constatar cómo, a lo largo de todo el texto, Teresa ha destacado el momento pasivo de la experiencia unitiva. Sin embargo, Teresa no queda presa de la llamada pasividad femenina, que, como hemos visto, se trata no de una cuestión “natural”, sino que es el resultado de un proceso socio-político de pasivización de la mujer. La experiencia de amor vivida por Teresa es una experiencia que la saca de sí abriéndola a la alteridad:

(...) Entiendo yo aquí que pide hacer grandes obras en servicio de nuestro Señor y del prójimo, y por esto huelga de perder aquel deleite y contento; que aunque es vida más activa que contemplativa, y parece perderá si le concede esta petición, cuando el alma está en este estado, nunca dejan de obrar casi juntas Marta y María; porque en lo activo, y que parece exterior, obra la interior, y cuando las obras activas salen de esta raíz, son admirables y olorosas flores; porque proceden de este árbol de amor de Dios y por solo El, sin ningún interés propio, y estiéndose el olor de estas flores para aprovechar a muchos; y es olor que dura, no pasa presto, sino que hace gran operación. (MC 7, 3)

Leamos, entonces, en esta última unidad cómo Teresa nos relata el proceso de crecimiento del alma y el deseo maternal que nace en ella:

¡Oh, alma amada de Dios!, no te fatigues, que cuando Su Majestad te llega aquí y te habla tan regaladamente, como verás en muchas palabras que dice en los Cánticos, que dice tantas y tantas palabras tan tiernas a la esposa, como “toda eres hermosa, amiga mía”, y otras –como digo- muchas, en que muestra el contento que tiene de ella, de creer es que no consentirá que le descontente a tal tiempo, sino que la ayudará a lo que ella no supiere para contentarse de ella más.

Vela perdida de sí, enajenada por amarle, y que la misma fuerza del amor le ha quitado el entendimiento para poderle más amar; sí, que no ha de sufrir, ni suele, ni puede Su Majestad dejar de darse a quien se le da toda. (MC 6, 9)

Paréceme a mí que va Su Majestad esmaltando sobre este oro –que ya tiene aparejado con sus dones , y tocado para ver de qué quilates es el amor que le tiene- por mil maneras y modos que el alma que llega aquí podrá decir Esta alma –que es el oro- estése en este tiempo sin hacer más movimientos ni obrar más por sí que estaría el mismo otro, y la divina sabiduría, contenta de verla así, como hay tan pocas que con esta fuerza le amen, va asentando en este oro muchas piedras preciosas y esmaltes con mil labores. (MC 6, 10)

Pues esta alma, ¿qué hace en este tiempo?. Esto es lo que no se puede entender ni saber más de lo que se dice la esposa: “ordenó en mí la caridad”. Ella al menos, si ama, no sabe cómo ni entiende qué es lo que ama; el grandísimo amor que la tiene el Rey que la ha traído a tan gran estado, deve de haver juntado el amor de esta alma a Si de manera que no lo merece entender el entendimiento, sino estos dos amores se tornan uno; y puesto tan verdaderamente y junto con el de Dios, ¿cómo le ha de alcanzar el entendimiento? Piérdele de vista en aquel tiempo –que nunca dura mucho, sino con brevedad-, y allí le ordena de manera Dios, que sabe bien contentar a Su Majestad entonces, y aun después, sin que el entendimiento lo entienda, como queda dicho; mas entiéndelo bien después que ve esta alma tan esmaltada y compuesta de piedras y perlas de virtudes, que le tiene espantada y pude decir: “Quién es esta que ha quedado como el sol?” (Can. 6,9)

¡Oh verdadero Rey, y qué razón tuvo la esposa de ponerlos este nombre, pues en un memento podéis dar riquezas y ponerlas en un alma que se gozan para siempre! ¡Qué ordenado deja el amor en esta alma! (MC 6, 11)

Yo podré dar buenas señas de esto, porque he visto algunas. De una me acuerdo ahora, que en tres días la dio el Señor bienes que, si la experiencia de haver ya algunos años –y siempre mejorando- no me lo hicieran creer, no me parecía posible; y aun a otra en tres meses, y entrambas era de poca edad. Otras he visto que después de mucho tiempo les hace Dios esta merced. (MC 6, 12)

He dicho de estas dos –y de algunas otras podía decir-, porque he escrito aquí que son pocas las almas que sin haver pasado muchos años de trabajos les hace nuestro Señor estas mercedes, para que se entienda son algunas. No se ha de poner tasa a un Señor tan grande y tan ganoso de hacer mercedes. Digo que sean mercedes de Dios, no sean ilusiones u melancolías u ensayos que hace la misma naturaleza. Esto el tiempo lo viene a descubrir y aun estotro también, porque quedan las virtudes tan fuertes y el amor tan encendido, que no se encubre, porque siempre, aun sin querer, aprovechan otras almas. (MC 6, 13)

“Ordenó en mí el Rey la caridad”; tan ordenada, que el amor que tenía al mundo

se le quita, y el que a sí, le vuelve en desamor; y el que a sus deudos, queda de suerte que sólo los quiere por Dios; y el que a los prójimos y el que a los enemigos, no se podrá creer si no se prueba; es muy crecido; el que a Dios, tan sin tasa, que la aprieta algunas veces más que puede sufrir su bajo natural, y como ve que ya desfallece y va a morir, dice: "Sostenedme con flores y acompañadme de manzanas porque desfallezco de mal de amores" (Cant. 2, 5) (MC 6, 14)

¡Oh, qué leguaje tan divino éste para mi propósito! ¿Cómo, esposa santa, mátaos la suavidad? Porque –según he sabido- algunas veces parece que es tan excesiva, que deshace el alma de manera que no parece ya que la hay par vivir, y pedís flores. ¿Qué flores serán éstas? Porque éste no es remedio, salvo si no le pedís para acabar ya de morir, que, a la verdad, no se desea cosa más cuando el alma llega aquí. Mas no viene bien; porque dice: "sostenedme con flores"; y el sostener no me parece que es pedir la muerte, sino con la vida querer servir en algo a quien tanto ve que deve. (MC 7, 1)

No penséis, hijas, que es encarecimiento decir que muere, sino que –como os he dicho- pasa en hecho de verdad, que el amor obra con tanta fuerza algunas veces, que se enseñorea de manera sobre todas las fuerzas del sujeto natural, que sé de una persona que estando en oración semejante, oyó cantar una buena vos y certifica que –a su parecer- si el canto no cesara, que iba ya a salirse el alma del gran deleite y suavidad que nuestro Señor le dava a gustar, y así proveyó Su Majestad que dejase el canto quien cantava, que la que estava en esta suspensión bien se podía morir, mas no podía decir que cesase, porque todo el movimiento exterior estava sin poder hacer operación ninguna ni bullirse. Y este peligro en que se vía (veía) se entendía bien, mas de un arte como quien está en un sueño profundo de cosa que querría salir de ella, y no puede hablar, aunque querría. Aquí el alma no querría salir de allí, ni le sería penoso, sino grande contentamiento, que eso es lo que desea. Y ¡cuán dichosa muerte sería a manos de este amor!; sino que algunas veces dale Su Majestad luz de que es bien que viva, y ella ve o lo podrá su natural flaco sufrir, si mucho dura aquel bien, y pídele otro bien para salir de aquel tan grandísimo, y así dice: "sostenedme con flores". (MC 7, 2)

De otro olor son esas flores que las de acá olemos. Entiendo yo aquí que pide hacer grandes obras en servicio de nuestro Señor y del prójimo, y por esto huelga de perder aquel deleite y contento; que aunque es vida más activa que contemplativa, y parece perderá si le concede esta petición, cuando el alma está en este estado, nunca dejan de obrar casi juntas Marta y María; porque en lo activo, y que parece exterior, obra la interior, y cuando las obras activas salen de esta raíz, son admirables y olorosas flores; porque proceden de este árbol de amor de Dios y por solo El, sin ningún interese propio, y estiéndese el olor de estas flores para aprovechar a muchos; y es olor que dura, no pasa presto, sino que hace gran operación. (MC 7, 3)

Acuérdome ahora lo que muchas veces he pesado de aquella santa samaritana,

qué herida debía de estar de esta yerva y cuán bien había comprendido en su corazón las palabras del Señor, pues deja al mismo Señor porque ganen y se aprovechen los de su pueblo que da bien a entender esto que voy diciendo; y en pago de esta tan gran caridad, mereció ser creída y ver el gran bien que hizo nuestro Señor en aquel pueblo. (MC 7, 5)

Paréceme que deve ser uno de los grandísimos consuelos que hay en la tierra ver uno almas aprovechadas por medio suyo. Entonces me parece se come el fruto gustosísimo de estas flores. ¡Dichosos a los que el Señor hace estas mercedes!; bien obligados están a servirle. (MC 7, 6)

Iva esta santa mujer con aquella borrachez divina dando gritos por las calles. Lo que me espanta a mí es ver cómo la creyeron, una mujer. Y no debía de ser de mucha suerte, pues iba por agua. De mucha humildad, sí; pues cuando el Señor le dice sus faltas, no se agravió (como lo hace ahora el mundo, que son malas de sufrir las verdades); sino díjole que debía ser profeta. En fin, le dieron crédito y por solo su dicho salió gran gente de la ciudad al Señor. (MC 7, 7)

Ansí digo que aprovechan mucho los que después de estar hablando con Su Majestad algunos años, ya que reciben regalos y deleites suyos, no quieren dejar de servir en las cosas penosas, aunque se estorben estos deleites y contentos. Digo que estas flores y obras salidas y producidas de árbol de tan herviente amor, dura su olor mucho más, y aprovecha más un alma de éstas con sus palabra y obras, que muchos que las hagan con el polveo de nuestra sensualidad y con algún interes propio. (MC 7, 8)

De éstas produce la fruta; éstos son los manzanos que dice luego la esposa: “acompañadme de manzanas”. Dadme, Señor, trabajos, dadme persecuciones. Y verdaderamente lo desea, y aun salen bien de ellos; porque como ya no mira su contento, sino el contentar a Dios, su gusto es en imitar en algo la vida trabajosísima que Cristo vivió. Entiendo yo por manzano el árbol de la Cruz, porque dijo en otro cabo en los *Cantares*: “debajo del árbol del manzano te resucité” (Cant. 8, 5); y un alma que está rodeada de cruces, de trabajos y persecuciones, gran remedio es para no estar tan ordinario en el deleite de la contemplación; tiénele grande en padecer, mas no la consume y gasta la virtud – como lo deve hacer, si es muy ordinario esta suspensión de las potencias en la contemplación-, y también tiene razón de pedir esto, que no he de ser siempre gozar sin servir y trabajar en algo. Yo lo miro con advertencia en algunas personas (que muchas no las hay por nuestros pecados), que mientras más adelante están en esta oración y regalos de nuestro Señor, más acuden a las necesidades de los prójimos, en especial a las de las ánimas, que pos sacar una de pecado mortal parece darían muchas vidas, como dije al principio. (MC 7, 9)

¿Quién hará creer esto a las que comienza nuestro Señor a dar regalos? Sino que les parecerá traín estotros la vida mal aprovechada, que estarse en su rincón gozando de esto es lo que hace al caso. Es providencia del Señor, a mi parecer, no

entender éstos adónde llegan estotras almas; porque con el hervor de los principios, querrían luego dar salto hasta allí, no les conviene, porque no están criadas, sino que es menester que se sustente más días con la leche que dije al principio. Estense cabe aquellos divinos pechos, que el Señor terná cuidado, cuando esté ya con fuerzas para sacarlas a más, porque no harían el provecho que piensan, antes se le dañarían a sí. (MC 7, 10)

Y porque en el libro que os he dicho hallaréis cuando ha un alma desear salir a aprovechar a otros y el peligro que es salir antes de tiempo, muy por menudo, no lo quiero decir aquí ni alargarme más en esto, pues mi intento fue, cuando lo comencé, daros a entender cómo podéis regalaros cuando oyerdes algunas palabras de los Cánticos y pensar-aunque son a entender vuestro oscuras- los grandes misterios que hay en ellas; y alargarme más sería atrevimiento. Plega a el Señor no lo haya sido lo que he dicho, aunque ha sido por obedecer a quien me lo ha mandado. (MC 7, 11)

El Esposo, Su Majestad, es quien cría al alma, la sustenta con la leche de sus pechos divinos; experiencia de Dios expresada desde metáforas maternas. Y una última metáfora nos parece descubrir en el trasfondo del texto. “Cuando un alma desea salir a aprovechar a otros y el peligro que es salir antes de tiempo.” (MC 7, 11) Hacía dónde desea salir el alma, está claro; pero salir desde dónde. Pareciera que, para Teresa, el alma se va gestando en un lento proceso dentro del útero de Dios, el Esposo madre-amante.

CONCLUSIONES

A través el estudio del uso del símbolo nupcial como clave de significación que inspira y estructura las *Meditaciones sobre los Cantares* de Teresa de Jesús, esperamos haber realizado un significativo avance en la comprensión de la complejidad y potencialidad de la dinámica psíquica inconsciente que subyace en la experiencia místico-religiosa.

Antes de exponer las conclusiones a las que hemos llegado es importante realizar un repaso del recorrido que hemos hecho para llegar a ellas.

En un primer momento, hemos tenido que reflexionar críticamente acerca de la pertinencia del psicoanálisis como método para aproximarnos a la experiencia mística en su irreducible complejidad. Para ello hemos partido del examen del particular estatuto epistemológico tanto del psicoanálisis como de la mística. En este sentido, al considerar al psicoanálisis en cuanto “ciencia de lo singular”, nos hemos detenido en la indagación acerca del paradigma indiciario como su método propio de investigación. Método que hemos estimado adecuado para nuestro estudio.

A partir de las aportaciones de Michel de Certeau hemos podido Comprender la mística como una “formación histórica” determinada y como una práctica discursiva, o sea, como la “institución de un decir”.

Asimismo, hemos recogido la propuesta de Carlos Domínguez Morano:

la (im)posibilidad de una síntesis entre psicoanálisis y experiencia religiosa; como también diversas perspectivas teóricas –tales como las de Louis Beirnaert, Ana María Fernández, Jacques Pohier, Paul Ricoeur y Piera Aulagnier-, que nos ayudaron en nuestro cometido de interrogar, desde la escucha psicoanalítica, la experiencia mística.

Posteriormente hemos tenido que trabajar sobre los distintos aspectos concernientes a la complicada situación textual de nuestro objeto de estudio.

Recordemos, en *primer lugar*, que se trata de un texto menor en el conjunto de la obra escrita de Teresa de Jesús, cuyo manuscrito fue quemado por miedo a la Inquisición. Un texto reconstruido a partir de las cuatro copias que fueron conservadas en algunos monasterios carmelitas y publicado después de la muerte de la autora con diversos nombres en cada edición. Un texto, por tanto, poco seguro, pues ni siquiera sabemos si está completo o es fragmentario.

En *segundo lugar*, no debemos perder de vista que se trata de un texto referido a otro texto, el *Cantar de los Cantares*, cuya lectura en romance estaba prohibida, situación que implica la dificultad de no saber con certeza a través de qué fuentes pudo Teresa, siendo mujer, acceder al mismo. Este hecho, a su vez, nos llevó a realizar un minucioso análisis de esas fuentes para poder identificar qué expresiones de Teresa son propias de su contexto, aunque sean resignificadas por ella, y cuáles son producto de su fantasía.

En *tercer lugar*, este texto, además, se refiere a un momento de un proceso mucho más amplio y que la autora ha sistematizado en otras obras cuya referencia no podíamos obviar. Al mismo tiempo, fue escrito en un contexto histórico discursivo muy distinto al nuestro, el llamado “Siglo de Oro de la literatura española”. Teniendo en cuenta, además, que fue afectado por el enorme peso del fenómeno inquisitorial mencionado más arriba y por la consecuente dificultad, en la Castilla del siglo XVI, para acceder en forma directa a los textos bíblicos, los que, sin embargo y paradójicamente, podían ser leídos, aunque de manera fragmentaria, en los numerosos libros de espiritualidad que circulaban en esos tiempos.

En *cuarto lugar*, y como el texto se halla atravesado por el símbolo nupcial, hemos tenido que internarnos también en la consideración de este símbolo y el uso del mismo en la tradición de la espiritualidad cristiana. Todos estos elementos nos han llevado a tener que detenernos en el análisis del contexto del texto y aproximarnos a las categorías desde las cuales Teresa interpreta y expresa su experiencia.

...

Nuestras *conclusiones* se centrarán en lo que a partir de este recorrido hemos podido identificar como dinámica psíquica inconsciente subyacente a la experiencia religiosa a la que Teresa se refiere en el texto estudiado. Y las desarrollaremos a partir de las cuatro construcciones que presentamos al

analizar la primera unidad temática del texto y sobre las cuales fuimos focalizando y avanzando en las siguientes.

1. En la *primera de nuestras construcciones* afirmábamos que la experiencia de consolación que vive Teresa consiste en la vivencia de unión con el Esposo. Esta vivencia de unión, que se refiere a la experiencia de una relación personal vivida a nivel erótico entre un hombre y una mujer que mutuamente se eligen como objeto de amor, es la constante que atraviesa la totalidad del texto. Se trata, por eso mismo, de una experiencia que va evolucionando a través de diversas etapas y cuyo punto culminante se halla relatado en el capítulo sexto.

Hemos visto que esta experiencia de consolación acontece en la oración, “se gusta en la oración”, pero no puede comprenderse en ese primer momento, mientras se está viviendo. Posteriormente, en un segundo momento, al volverse sobre ella en la escritura, se vivencia una nueva experiencia de consuelo. Y esta segunda consolación, que consiste en entender lo que no se entiende mientras se vive, es la que Teresa desea transmitir a sus hermanas. Y este deseo la mueve a escribir sus *meditaciones*.

2. En la *segunda de nuestras construcciones* decíamos que la experiencia de consolación permite conjeturar algunos de los elementos de la vinculación preedípica con la madre. La lectura que hemos hecho del texto de Teresa y las representaciones de Dios que de allí emergen constituyen una excelente

ilustración de lo que A. M. Rizzuto (2004, p. 71) tan claramente argumenta y concluye, afirmando que

las representaciones inconscientes y preconscientes de Dios que sirven como referentes psíquicos a la palabra 'Dios' no están organizadas alrededor de las características de género sino en referencia a las experiencias afectivas del niño con la madre como ser femenino, el padre como ser masculino, o la pareja como seres sexuados.

Luego, el lenguaje consciente conecta estas representaciones tan variadas vinculándolas con el Dios de la religión y de la cultura. En efecto, a lo largo de todo el texto de Teresa vemos que las representaciones conscientes de Dios son representaciones masculinas y de carácter omnipotente (Rey, Su Majestad, Esposo). Sin embargo las representaciones inconscientes y preconscientes que hemos descubierto a través de nuestro análisis, están relacionadas en general con las funciones llamadas maternas.

Así lo podemos ver claramente en el desplazamiento que implican las metáforas utilizadas en la unidad temática III. Nos encontramos con un "Esposo" de cuyos pechos mana "leche", una leche que cumple las funciones maternas de otorgar placer y sustento, y que a la vez emborracha como el vino. Es aquí donde encontramos uno de los núcleos más interesantes y originales de la representación de Dios que nos ofrece Teresa en este texto, sobre todo en el capítulo 4 del mismo, donde al relacionarse con Dios como Esposo, pero también como Padre –*Dios, Padre del Hijo que es el Esposo*– parece, en definitiva, estarse relacionando con un Dios que no cumple sólo funciones

paternas y masculinas, sino que también cumple funciones maternas. Habría, de este modo, elementos suficientes como para pensar que la imagen de Dios con la que se está relacionando Teresa lleva a nivel inconsciente una *“indicación de parentalidad y no exclusivamente de paternidad o maternidad.”* (Domínguez Morano, 1999b, p. 74; cf. Vergote, 1998, pp. 195-207).

Claramente podemos ver esta indicación de parentalidad en el desenlace del relato a partir de la unidad temática III. En un primer momento, los pechos del Esposo que manan leche, son mejores que el vino; luego, llega el tiempo en que se hace necesario el alimento sólido, la fruta dulce para el paladar, el alimento que nutre y da placer en los diversos registros. El alma ya crecida, ya nutrida, descansa plácidamente bajo la sombra protectora del árbol, cuando de pronto es introducida por el Rey en la bodega del amor. Allí, el Esposo no le ofrece ya leche, sino vino; el vino, que embriaga y saca al alma de sí permitiéndole la experiencia de unión, ahora es mejor que la leche. El mismo que la alimentó con leche, luego con papilla y le dio su sombra y aquietó sus ardientes deseos, es el Rey que la introduce en la bodega y ordena en ella la caridad.

La unidad temática VII alcanza su punto culminante con la metáfora esponsal y el deseo maternal expresado en el pedido de flores por parte de la esposa. Flores que son los frutos del amor, es decir, las obras y los hijos; y que hacen referencia a procesos que se dan en una relación de pareja adulta, donde

la esposa goza de tal manera que “preguntadas lo que sienten, en ninguna manera lo saben decir, ni supieron ni pudieron entender cosa de cómo obra allí el amor.” (MC 6, 5).

De este modo, se pone de manifiesto que el deseo maternal puede leerse en Teresa como una opción y no como un puro destino de la mujer. En esta línea debe ser comprendida aquella sugerente expresión “cuando un alma desea salir a aprovechar a otros y el peligro que es salir antes de tiempo.” (MC 7, 11). Expresión en la que además podemos notar cómo para Teresa el alma se va gestando en un lento proceso dentro del útero de Dios, el Esposo-madre-amante.

3. La *tercera de nuestras construcciones*, en la que proponemos que la *experiencia de consolación* confiere a Teresa un fuerte sentimiento de potencia que le capacita para *resistir creativamente* a la fuerza alienante del poder instituido, la Inquisición española, surge claramente del análisis de la primera unidad temática. Allí, y el resto del texto continúa confirmándolo, podemos ver cómo Teresa inviste su capacidad de pensar, volviendo siempre a reapropiarse del propio placer. *Reapropiación del propio placer vivido* que es lo que constituye la experiencia de consolación que vive y quiere transmitir Teresa. Consolación que consiste en un plus de placer otorgado por el placer de pensar el propio placer vivido en la experiencia de oración. Todo el texto confirma este movimiento de reapropiación de Teresa de su propio placer,

mostrando que no sucumbió al estado de alienación y explicando a la vez, por qué pudo hacerlo. Poniendo de manifiesto también cómo la experiencia placentera y displacentera que vive Teresa al entender y no entender lo que gusta en la oración, junto con el deseo de comunicar a sus hermanas lo vivido, la mueve a escribir sobre el *Cantar de los Cantares*.

Creemos, en efecto, que, a lo largo de todo el recorrido por el texto de Teresa, esta construcción se fue verificando cada vez con más fuerza. En particular, destacamos cómo, a lo largo de toda la unidad temática II, Teresa es capaz de enfrentar el conflicto de la vida diaria desde un fuerte sentimiento de potencia, a partir del cual interpreta lo que pasa a su alrededor y en ella misma.

Ahora bien, este fuerte sentimiento de potencia aparece claramente vinculado a la experiencia vivida por la familia de Teresa. Efectivamente, tal como hemos mostrado, creció en un medio familiar que confiaba en su capacidad transformadora de la realidad.

Entendemos que todo esto también se vio reforzado por el tipo de experiencia de Dios que fue viviendo Teresa en las distintas etapas de su proceso personal. Una experiencia que ella llama “consolación”, que se gusta. Y que, como pretendemos haber mostrado suficientemente a lo largo del análisis del texto, parece ser –de acuerdo a nuestra *segunda construcción*– una experiencia sustentada en el tipo de vínculos preedípicos vividos por Teresa,

vínculos que ella vive en su relación con Dios en cuanto objeto de apego protector.

4. Con respecto a la *cuarta de nuestras construcciones*, en la que planteamos que los sentimientos de culpa que prevalecen en el relato de Teresa tienen que ver fundamentalmente con la transgresión de los mandatos de género que, sin embargo, actúan como “metaideales”, también creemos haberla confirmado suficientemente. Sobre todo al constatar el desplazamiento que hace cuando, en la unidad temática IV, está describiendo la fusión con el Esposo y el gozo por la experiencia de ser penetrada, y abruptamente se remite a la vivencia de ser amamantada. En ese momento ella introduce una comparación que no se halla en el *Cantar*, “no se sabe a qué lo comparar, sino a el regalo de la madre que ama mucho al hijo y le cría y regala.” (MC 4, 4). Decíamos que este llamativo desplazamiento nos hace pensar en la activación de miedos inconscientes, puesto que a una mujer se le permitía hablar y gozar con la maternidad y reapropiarse del placer maternal, pero no así respecto del propio placer erótico.

A través de nuestra lectura hemos podido ver cómo, desde el imaginario social instituido en la España del s. XVI, caracterizada por un alto grado de represión y violencia institucional, irrumpe la “imaginación radical” de Teresa creando, en la medida en que las vive y las enseña -muchas veces sin saberlo-, nuevas significaciones.

Efectivamente, en su discurso Teresa da cuenta de las significaciones imaginarias del sistema social del cual forma parte. Sin embargo, a través del análisis que proponemos, podemos ver cómo desde este mismo discurso emergen nuevas significaciones. Lo cual, por citar un ejemplo, puede constatarse claramente en el desplazamiento que hace transformando la imagen de Dios, el Rey Esposo, que llega a ser el Esposo de cuyos pechos mana leche, es decir, el Esposo madre-amante.

Comprendiendo, entonces, nuestro texto en el marco del movimiento reformador de la vida religiosa que inicia y consuma Teresa como precursora de la llamada Mística del s. XVI, podemos ver como al crear nuevas significaciones, pone en tela de juicio buena parte del imaginario de la sociedad instituida. En efecto, Teresa, al igual que los otros místicos, respetando globalmente el lenguaje religioso recibido y permaneciendo en el interior mismo del sistema social, a través de las nuevas significaciones que crea, ataca radicalmente los postulados del mismo sistema histórico en que se halla integrada.

Así, pues, a través del recorrido que hemos hecho por el texto, podemos concluir que en él se nos manifiesta la dinámica psíquica de una mujer, Teresa de Jesús, que en pleno siglo XVI, amenazada por la condena de la Inquisición, es capaz de romper con la lógica binaria de la *Episteme de Lo Mismo* subyacente en los mitos de la madre-virgen y de la virgen-esposa de Cristo, en que lo

femenino es atemporalizado y desexualizado y puesto en la posición de objeto, negándole, de ese modo, todo posible saber sobre sí y sobre el otro, conjuntamente con la posibilidad del goce erótico. Teresa, una mujer que opta por la virginidad y por la maternidad, se nos muestra aquí como sujeto que busca y defiende su derecho a entender y vive una relación de amor, en términos de reciprocidad y goce, a pesar de tener como objeto a un Otro totalmente asimétrico. Un goce místico que poco parece tener que ver con aquel otro precipitado histórico del exilio de las mujeres de su cuerpo erótico. Quizás por eso Teresa, inconscientemente, claro está, haya elegido para contar su experiencia uno de los pocos poemas de amor en los que es la mujer la que tiene la iniciativa, y donde se subvierten los supuestos socioculturales, éticos y religiosos sobre la sexualidad, resignificando de esta forma el símbolo nupcial.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes Principales:

Teresa de Jesús, Santa.

Copia Manuscrita de los Conceptos del Amor de Dios (ms 1400). Madrid: Biblioteca Nacional de Madrid.

(1759). *Conceptos del amor de Dios* [fragmentos] Copia del ms. del Convento de las Madres Carmelitas Descalzas de la Villa de Consuegra.

(1915). *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Silverio de Santa Teresa (Ed.). Burgos: Monte Carmelo.

(1940). *Las Moradas o El Castillo Interior y Conceptos del Amor Divino*. De Pablo Maroto, D. (Dir.). Buenos Aires: Losada.

(1951). *Obras completas*. Efrén de la Madre de Dios y Steggink, O. (Dir.) [edición manual]. Madrid: BAC.

(1965). *Camino de Perfección*. Tomás de la Cruz (Ed.). Roma: Tipografía Políglota Vaticana.

(1976). *Obras Completas*. Barrientos, A. (Dir.). Madrid: Espiritualidad.

(1977). *Obras completas*. Efrén de la Madre de Dios y Steggink, O. (Dir.). Madrid: BAC.

(1978). *Epistolario*. Rodríguez & Egido (Dirs.). Madrid: Espiritualidad.

(1986). *Libro de la Vida*. Steggink, O. (Ed.). Madrid: Castalia. Disponible en <http://books.google.com.ar/books?id=Q-0safYlluoC&printsec=frontcover#PPA18,M1>

(1997a). *Meditaciones sobre los Cantares*. D. de Pablo Maroto (Ed.). Madrid: Espiritualidad.

(1997b). *Obras Completas*. Herráiz, M. (Ed.). Salamanca: Sígueme.

Álvarez, T.

(2001). De poema a poema: Santa Teresa ante el poema bíblico de los "Cantares". *Monte Carmelo*, 109, 249-266. Consultado 20 de julio 2003 de <http://www.montecarmelo.com/revistamc/mc109-2/poema.pdf>

Certeau, M. de

(1966). Culturas y espiritualidades. *Concilium* 19, 181-208.

-
- (1985) *Historicités mystiques. Recherches de Science Religieuse* 73, 1985, 325-354.
- (1993a). *La escritura de la historia* (J. López Moctezuma, Trad.) (ed. rev.). México: Universidad Iberoamericana (*L'Esclitour de l'histoire*. París: Gallimard, 1975).
- (1993b). *La fábula mística: Siglos XVI-XVIII* (J. López Moctezuma, Trad.). México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia (El oficio de la historia).
- (1996). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia (El oficio de la historia). (*L' invention du quotidien I. Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990)
- (2003). *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción* (A. Mendiola, Trad.) (2a. ed., rev. y aum., precedida de *Un camino sin trazar*, de L. Giard). México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia (El oficio de la historia). 1995. (*Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, 1987).
- (2006a). *La debilidad del creer* (L. Giard, Ed. Y V. Goldstein, Trad.). Buenos Aires: Katz editores. (*La Faiblesse de croire*, París: Editions du Seuil, 1987)
- (2006b). ¿Qué es un Seminario?. En C. Rico de Sotelo, (Coord.) *Relecturas de Michel de Certeau* (pp. 43-51). México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia (El oficio de la historia).
- (2007a). *El lugar del otro: historia religiosa y mística*. (L. Giard, Ed. y V. Goldstein, Trad.). Buenos Aires: Katz editores. (*Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*. París: Editions du Seuil /Gallimard, 2005)
- (2007b). *Mística*. En *El lugar del otro* (Cap. 14, pp. 347-365). (L. Giard, Ed. Y V. Goldstein, Trad.). Buenos Aires: Katz editores. (*Mystique*. En *Encyclopaedia Universalis*, t. XII, París, 1985, pp. 873-878. Texto corregido y modificado en algunos puntos respecto a la 1° ed. París, 1971).
- Certeau, M. de et al.
- (2006a). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. (Trad. de A. Pescador). Nueva edición rev. y aum. presentada por L. Giard. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia (El oficio de la historia).
- (2006b). *Relecturas de Michel de Certeau* (C. Rico de Sotelo, coord. e introducción). México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia (El oficio de la historia).

Domínguez Morano, C.

(1991). *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*. Madrid: Ediciones Paulinas.

(1992). *Creer después de Freud*. Madrid: San Pablo.

(1995). *Teología y psicoanálisis* [Versión digital: Consultado el 10/09/2008 <http://www.fespinal.com/espinal/itf/llibitf/itf29.rtf>]. Barcelona: Cristianismo y Justicia.

(1999a). *Experiencia mística y psicoanálisis*. Santander, Madrid: Sal Terrae, Fe y Secularidad, 45.

(1999b). La paternidad de Dios bajo sospecha. Punto de vista psicoanalítico. En C. Díaz, J. A. Estrada & C. Domínguez Morano, *Dios Padre ante el reto de la injusticia y del inconsciente* (pp. 51-79). Bilbao: Deusto.

(2000a). *La aventura del celibato evangélico. Sublimación o represión - Narcisismo o alteridad*. Vitoria: Frontera-Egian.

(2000b). *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable. Sigmund Freud y Oskar Pfister*. Madrid: Trotta.

(2001). *Los registros del deseo. Del amor, el afecto y otras pasiones*. Bilbao: Desclee de Brouwer.

(2004) La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría [Versión Word]. En: J. Martín Velasco, *La experiencia mística* (pp. 183-217). Madrid: Trotta.

(2005). *Experiencia Cristiana y psicoanálisis*. Córdoba: UCCOR.

(2006). Indagando la verdad íntima de la fe [Versión pdf]. *Frontera-PM*, 40, pp. 111-119. Recuperado el 20 de agosto de 2008 de <http://www.atrio.org/frontera.htm>

Domínguez Morano, C. & Briones, R. (Eds.)

(2003). *XVI congreso internacional género y religión: masculino-femenino y hecho religioso*. Granada: Universidad de Granada

Domínguez Morano, C., Uriarte, J. M. & Navarro Puerto, M.

(2001). *La fe: ¿fuente de salud o enfermedad?* San Sebastián: Idartz.

Fuentes Secundarias:

Aguirre Monasterio, R.

(1978). La mujer en el cristianismo primitivo. En *Nuevo Diccionario de Mariología* (pp. 1402-1425). Madrid: Ediciones Paulinas.

(1996). Experiencia de persecución en la historia de Jesús y en las primeras comunidades cristianas. En *Fe, Cautiverio y Liberación* (pp. 41-72). Córdoba: Actas del I Congreso Trinitario de Granada.

(1998). *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana: ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* [Versión electrónica]. Estella: Verbo Divino. Consultado 10/08/2007 en <http://www.hernandarias.edu.ar/ceibosur/biblioteca/aguirre1.htm>

Alcalá Galve, A.

(1991) *El proceso inquisitorial de fray Luis de León*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura

(2000). El control inquisitorial de intelectuales en el Siglo de Oro. De Nebrija al "Índice" de Sotomayor de 1640. En J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América, III Temas y problemas* (pp. 942-956), Madrid: BAC-CEI.

Álvarez, T.

(1980). *Santa Teresa y la Iglesia*. Burgos: Monte Carmelo.

Ambrosio de Milán, Santo

(1999). *Sobre las vírgenes y sobre las viudas*. Madrid: Ciudad Nueva (Colección Fuentes Patrísticas 12).

Arana, M. J.

(1992). *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*. Bilbao: Mensajeros.

Arévalo, F.

(2003). *Los himnos de la Hymnodia Hispánica*. Alicante: Universidad de Alicante. Disponible en <http://www.publicaciones.ua.es/Deprox/84-7908-665-3.asp>

Assoun, P.

(2003a). *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones del Serval.

(2003b). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI.

Aulagnier, P.

(1975a). "La actividad de representación, sus objetos y su meta". En *La violencia de la interpretación* (pp. 23-71). Buenos Aires: Amorrortu.

(1975b). *La violencia de la interpretación*. Buenos Aires: Amorrortu.

(1994). *Un intérprete en busca de sentido*. Madrid: Siglo XXI.

(1998). *Los destinos del placer. Alineación, pasión, amor*. Buenos Aires: Paidós.

Austin, J. L.

(1955). *Cómo hacer cosas con palabras*. [Edición electrónica en pdf]. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad Arcis. Disponible en: <http://66.240.239.19/0/5/7/5705.ZIP>

Bajtín, M.

(1986) *Problemas de la poética de Dostoyevsky*. México: FCE.

Barrientos, A. (Ed.)

(1978). *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Madrid: Espiritualidad

Beirnaert, L.

(1969a). *Experiencia cristiana y psicología*. Barcelona: Estela.

(1969b). La significación del simbolismo conyugal en la vida mística. En *Experiencia cristiana y psicología* (pp. 349-361). Barcelona: Estela.

Bellet, M.

(1974). *Fe y psicoanálisis*. Madrid: Atenas.

Benveniste, E.

(1999). *Problemas de lingüística general II*. México: Siglo XXI Editores.

Bernabé Ubieta, C. (Comp.)

(1998). *Cambio de paradigma, género y eclesiología*. Estella: Verbo Divino.

(2006). Mujer. En Ortiz-Osés A. & Lanceros P. *Diccionario de la existencia. Diccionario Asuntos relevantes para la vida humana* (pp. 397-401). Barcelona: Anthropos.

Bernardo de Claraval, Santo

(1955). Sermones sobre el Cantar de los Cantares. En *Obras Completas*. Madrid: BAC.

Bleichmar, H

(1997). *Avances en Psicoterapia Psicoanalítica. Hacia una técnica de intervenciones específicas*. Barcelona: Paidós.

(1999). Del apego al deseo de intimidad: las angustias del desencuentro. *Aperturas psicoanalíticas*, 2. Consultado el 05/07/1999. Disponible en <http://www.aperturas.org>

Bleichmar, S.

(1999). Entre la producción de subjetividad y la constitución del psiquismo. *Revista Ateneo Psicoanalítico*, 2. Disponible en <http://www.silviableichmar.com.ar>

(2000). *Clínica psicoanalítica y Neogénesis*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(2005). *La subjetividad en riesgo*. Buenos Aires: Topía.

Bogaert, P. M.

(1988). La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions. *Revue théologique de Louvain* 19, 137-159, 276-314.

Bonder, G.

(1999). Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente. En S. Montecino & A. Obach (Comps.), *Género y Epistemología*. Disponible en <http://www.rehue.csociales.uchile.cl/genero/mazorka/debate/gbond er.htm>

Boswell, J.

(1993). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*. Barcelona: Muchnik.

(1996). *Las bodas de la semejanza*, Barcelona: Muchnik.

Bouza, F.

(2006, 13 de febrero). Fernando Bouza nos explica el papel de los manuscritos en la edad de la imprenta. Mensaje dirigido a <http://www.jrvelasco.com/breviloquia/2006/02/13/fernando-bouza-nos-explica-el-papel-de-los-manuscritos-en-la-edad-de-la-imprenta>

Burguière, A., Klapisch-Zuber, Ch., Segalen, M. & Zonabend, F.

(1988). *Historia de la familia* (2 vols.). Madrid: Alianza.

Calero, M. Á.

(1988). Vestigios de diferencias de género en el léxico del matrimonio. En M. A. Calero, et al. *En femenino y en masculino* (pp. 50-59). Madrid: Instituto de la mujer.

Cantú, G.

(2004). La lectura reinventada. En S. Schlemenson, *Subjetividad y lenguaje en la clínica psicopedagógica. Voces presentes y pasadas* (pp. 99-125). Buenos Aires: Paidós.

Casalla, M.

(2004). Hermenéutica y subjetividad: historia del concepto de interpretación. *Seminario Historia de la Psicología, UBA*. Buenos Aires: Homero.

Castoriadis, C.

(1991). Lógica, imaginación, reflexión. En Dorey, R. & Cols, *El inconsciente y la ciencia* (pp. 21-50). Traducido por J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

(1993a). El imaginario social y la sociedad. En *La institución imaginaria de la sociedad* (Vol. II). Buenos Aires: Tusquets.

(1993b). Subjetividad & Históricosocial. *Zona Erógena*, 13, 1-18. Consultado enero de 2003 de <http://www.educ.ar>

(1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena*, 35, 1-9. Consultado enero de 2003 de <http://www.educ.ar>

Castro, S.

(1978). *Cristología teresiana*. Madrid: Espiritualidad.

(1981b). Singularidad de Teresa de Jesús. *Razón y fe*, octubre 1981, N° 1001, Tomo 204, pp. 330-340.

(1985). *Ser cristiano según Santa Teresa*. Madrid: Espiritualidad.

CCAT

(1994-2008). LXX. Edición electrónica preparada por el Centro de Análisis Computarizado de Textos de la Universidad de Pennsylvania. Disponible en <http://ccat.sas.upenn.edu/gopher/text/religion/biblical/lxxmorph/> (Sitio en inglés) y en <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/grie/sept/sept.htm> (Sitio polígloto).

Ceronetti, G.

(2001). *El cantar de los Cantares*. Barcelona: El Acantilado.

Chami, P. A.

(1999) La Inquisición [Versión electrónica]. Curso dictado en el CIDICSEF, Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefardí, junio 1999. Disponible en <http://www.pachami.com/Inquisición/Index.html>

Comella, B.

(s.f.). *La inquisición española*. Consultado mayo de 2003 del sitio Web de la Archidiócesis de Madrid: <http://www.archimadrid.es>

Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica

(1999). *Verbi Sponsa: Instrucción sobre la clausura de las monjas*. Madrid: Alpuerto.

Corominas, J. & Pascual, J.

(1980-1991). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (6 vols.). Madrid: Gredos.

Cubillo Paniagua, R.

(2001). El honor conyugal en la sociedad española barroca: una aproximación a la historia desde la literatura de Lope de Vega. *Cuadernos digitales 1*. Consultado abril de 2003 de http://historia.fcs.ucr.ac.cr/cuadernos/c16-his.htm#_ftn7

(2002). *Usos amorosos y conductas modélicas en el siglo XVII: una lectura de las Navidades de Madrid y noches entretenidas de Mariana Cavajal* [Tesis doctoral]. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona. Consultado enero de 2003 de <http://www.tdx.cesca.es/tesis-uab/available/tdx-1125103-163853/rcp1de3.pdf>

Cueto, A.

(2004). *La compleja relación psiquismo-subjetividad. Esquema de la complejidad psíquica*. Córdoba: EDUCC.

Denzinger, E.

(1963) *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la iglesia en materia de fe y costumbres*. Barcelona: Herder.

Díaz, E.

(1996). *El psicoanálisis en el dispositivo epistemológico. Por una epistemología del detalle*. [Versión Word]. Disponible en http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=332

Dio Bleichmar, E.

(1981). *Temores y Fobias. Condiciones de génesis en la infancia*. Barcelona: Gedisa.

(1991a). *La depresión en la mujer*. Madrid: Temas de Hoy. Bolsitemas.

(1991b). *El feminismo espontáneo de la histeria. Trastornos narcisistas de la feminidad*. Madrid: Siglo XXI.

(1997). *La sexualidad femenina de la niña a la mujer*. Barcelona: Paidós.

(2002). Sexualidad y Género: Nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo. *Aperturas psicoanalíticas 11*. Disponible en <http://www.aperturas.org>

Dio Bleichmar, E. (Comp.)

(1996). *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.

Dobhan, U.

(1983). Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer. En *Actas del Congreso Internacional Teresiano, I* (pp. 121-136). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Domínguez Ortiz, A.

(2000). Las presuntas “razones” de la Inquisición. En J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América, III* (pp. 57-82, 58-59). Madrid: BAC-CEI.

Dorey, R. & Cols.

(1991). *El inconsciente y la ciencia*. Traducido por J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Dosse, F.

(2003). *Michel de Certeau: el caminante herido*. México: Universidad Iberoamericana.

Duby, G.

(1982). *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid: Labor.

Duby, G. & Perrot, M. (Dirs.)

(1991). *Historia de las mujeres en Occidente* (5 vols.). Madrid: Taurus.

Dou, A. (Ed.).

(1989). *Experiencia religiosa*. Madrid: UPCO.

Eco, U. & Sebeok, Th. A. (Eds.)

(1989). *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Peirce*. Barcelona: Lumen.

Efrén de la Madre de Dios.

(1951). Tiempo y vida de Santa Teresa. En Teresa de Jesús, Santa. *Obras completas* t. 1. (pp. 162-171). Efrén de la Madre de Dios y Steggink, O. (Dir.) [Edición manual]. Madrid: BAC.

(1982). *Santa Teresa por dentro*. Madrid: Espiritualidad.

Egido, A.

(1982). Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores de su obra. *Criticón*, 20. Consultado el 27/07/2007 de http://cvc.cervantes.es/obref/criticon/PDF/020/020_087.pdf

Egido, T.

(1982). Santa Teresa y su condición de mujer. *Surge* 42, pp. 255-275.

(1997). La biografía teresiana y nuevas claves de comprensión. En S. Ros García, *La Recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz* (pp. 45-59). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Escandell Bonet, B.

(1984a) La Inquisición, instrumento de control social. En J. Pérez Villanueva & B. Escandell Bonet (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I: el conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)* (Cap. IV, I, pp. 220-228). Madrid: BAC, CEI.

(1984b) La infraestructura histórica del hecho inquisitorial moderno. En J. Pérez Villanueva & B. Escandell Bonet (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I: el conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)* (Cap. IV, II, pp. 228-249). Madrid: BAC, CEI.

(1984c). El contexto socio-político de la aparición de la Inquisición española moderna. En J. Pérez Villanueva & B. Escandell Bonet (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I: el conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)* (Cap. IV, II, 6, pp. 267-277). Madrid: BAC, CEI.

Espasa Calpe

(1924). Matrimonio. En *Enciclopedia Universal Ilustrada XXXIII* (pp. 1012-1147). Madrid.

Estévez, E.

(1998). Género y organización eclesial. En C. Bernabé (Dir.), *Cambio de paradigma, género y eclesiología* (p. 132). Estella, Pamplona: Verbo Divino.

Estrada Mesa, A. M.

(2004). Psicología Social. Una visión crítica e histórica. *Revista de Estudios Sociales*, no. 18, agosto de 2004, 51-58 [Versión electrónica].

FAO

(1993). *Situación jurídica de la mujer rural en diecinueve países de América Latina*. Disponible en <http://www.fao.org/docrep/U5615S/U5615S00.HTM>

Femenías, M. L.

(2007). *Género y multiculturalismo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Fernández, A. M.

(1989). Violencia y conyugalidad: una relación necesaria. En E. Giberti y A. M. Fernández (Comps.), *La mujer y la violencia invisible* (pp. 141-169). Buenos Aires: Paidós.

(1993a). *La mujer de la ilusión*. Buenos Aires: Paidós.

(1993b). Sexualidad femenina. La pasividad femenina. Una cuestión Política. *Zona erógena* 16. Consultado febrero de 2003 de <http://www.educ.ar>

(1999). Subjetividad y Género. Orden Simbólico ¿Orden Político?. *Zona erógena* 42. Consultado febrero de 2003 de <http://www.psiconet.com/foros/genero/orden.htm>

(2000). Morales incomodas: algunos impensados del psicoanálisis en lo social y lo político. *Revista Universitaria de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la UBA*, 2. Consultado mayo de 2008 de <http://www.anamariafernandez.com.ar>

(2007). *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires: Biblos.

Flournoy, Th.

(1902). Les principes de la Psychologie Religieuse. *Archives de Psychologie II*, 33-57.

Font i Rodon, J.

(1989). Experiencia de Dios y psicoanálisis. En A. Dou (Ed.), *Experiencia religiosa* (pp. 239-254). Madrid: UPCM.

(1999). *Religión, psicopatología y salud mental*. Barcelona: Paidós.

Forster, R.

(2003). *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*. Buenos Aires: Paidós.

(2007). La ficción marrana. En R. Mate y R. Forster. *El judaísmo en Iberoamérica* (pp. 221-256). Enciclopedia iberoamericana de religiones, 06. Madrid: Trotta.

Foucault, M.

(1968). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.

Freud, S.

Se ha empleado la edición de Amorrortu editores, de las *Obras Completas de Sigmund Freud*, versión directa de la *Gesammelte Werke*, edición en alemán, realizada por José Luis Etcheverry. Salvo mención contraria, a partir de ahora se citará esta edición con la sigla A.E., indicando a continuación el número del volumen correspondiente, sus respectivas páginas y año de publicación.

Obras completas: Sigmund Freud. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry (24 vols., en curso de publicación). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1978-1998.

(1900). La interpretación de los sueños. En *Obras completas*. A.E., 4 y 5, 1979-1998.

-
- (1905). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas*. A.E., 7, pp. 109-222, 1978-1993.
- (1907). Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En *Obras completas*. A.E., 9, pp. 97-109, 1979-1993.
- (1909). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. (caso del “Hombre de las Ratas”). En *Obras completas*. A.E., 10, pp. 119-249, 1980-2000.
- (1910). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En *Obras completas*. A.E., 11, pp. 53-127, 1979-1992.
- (1911). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente (caso Schreber). En *Obras completas*. A.E., 12, pp. 1-76, 1980-2000.
- (1913). Tótem y Tabú. En *Obras completas*. A.E., 13, pp. 1-164, 1980-2000.
- (1914). Introducción al narcisismo. En *Obras completas*. A.E., 14, pp.65-98, 1979-2000.
- (1917). Una dificultad del psicoanálisis. En *Obras completas*. A.E., 17, pp.125-135, 1979-1990.
- (1918). De la historia de una neurosis infantil (caso del “Hombre de los Lobos”). En *Obras completas*. A.E., 17, pp.1-111, 1979-1990.
- (1919). Prólogo a Theodor Reik, *Probleme der Religionspsychologie* [Problemas de la psicología de las religiones]. En *Obras completas*. A.E., 17, pp. 255-259, 1979-1990.
- (1920). Más allá del principio de placer. En *Obras completas*. A.E., 18, pp. 1-62, 1979-1993.
- (1922). Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido”. En *Obras completas*. A.E., 18, pp. 227-254, 1979-1993.
- (1923). El Yo y el Ello. En *Obras completas*. En *Obras Completas*. A.E., 19, pp. 1-66, 1979-2006.
- (1926). Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras Completas*. A.E., 20, pp. 71-164, 1979-2001.
- (1927). El porvenir de una ilusión. En *Obras completas*. A.E., 21, pp. 1-55, 1979-1994.
- (1930). El malestar de la cultura. En *Obras completas*. A.E., 21, pp. 57-140, 1979-

1994.

(1932b). 35º conferencia: Entorno de una cosmovisión. En *Obras completas*. A.E., 22, pp. 146-168, 1979-1993.

(1939). Moisés y la religión monoteísta. En *Obras completas*. A.E., 23, pp. 1-132, 1980.

García Meseguer, A.

(1977). *Lenguaje y discriminación sexual*. Barcelona: Montesino.

Gaudemet, J.

(1993). *El matrimonio en occidente*. Madrid: Taurus.

Geertz, C.

(1996). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona

Giard, L.

(2006a). Introducir a una lectura de Michel de Certeau. En C. Rico de Sotelo, (Coord.) *Relecturas de Michel de Certeau* (pp. 15-33). México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia (El oficio de la historia).

(2006b). La búsqueda de Dios. En M. de Certeau, *La debilidad del creer* (pp. 7-24) (V. Goldstein, Trad.). Buenos Aires: Katz editores.

Giberti, E. & Fernández, A. M. (Comps.)

(1992). *La mujer y la violencia invisible*. Buenos Aires: Paidós.

Ginzburg, C.

(1989). Morelli, Freud y Sherlock Holmes: indicios y método científico. En Eco U. & Sebeok Th. A. (Eds.), *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Peirce* (pp. 116-163). Barcelona: Lumen.

(1994a). Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En *Mitos, Emblemas, Indicios - Morfología e Historia* (pp. 138-175). Barcelona: Gedisa.

(1994b). *Mitos, Emblemas, Indicios - Morfología e Historia*. Barcelona: Gedisa.

Glendon, M. A.

(1999). Derecho y familia. *Estudios Públicos*, 76. Recuperado enero de 2003 de http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1084_630/rev76_glendon.pdf

Gómez Bueno, C.

(2001a). *Identidades de género y feminización del éxito académico*. Consultado enero de 2003 de <http://www.mec.es/cide/publicaciones/textos/col151/co115102.pdf>

(2001b). Mujeres y trabajo: principales ejes de análisis. *Papers: Revista de sociología* 63/64, 123-140. Consultado enero de 2003 de <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862n63-64p123.pdf>

Gómez-Menor Fuentes, J. C.

(1972). El linaje toledano de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz.- Discurso de ingreso. *Toletum: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, segunda época*, 5, pp. 88-141. [Versión electrónica] Disponible en <http://biblioteca2.uclm.es/biblioteca/ceclm/ARTREVISTAS/Toletum/n5.htm>

Gracián, F. J.

(1940). Prólogo a los Conceptos del amor divino. En Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas* (p. 179) Buenos Aires: Losada.

Gregorio de Elvira, Santo

(2000). *Comentario al Cantar de los Cantares y otros tratados exegéticos*. Madrid: Ciudad Nueva (Colección Fuentes Patrísticas, 13).

Gregorio de Nisa, Santo

(s.f.). *De instituto cristiano. La meta divina y la vida conforme a la verdad*. Biblioteca electrónica cristiana. Consultado el 10/09/2008 en <http://www.franciscanos.net/patristica/textos/gregorio%20de%20niza.htm>

Gregot, P.

(1970). La evolución de matrimonio como institución en el Antiguo

Testamento. *Concillium* 55, 198-209.

Heler, M.

(2004). *Ciencia incierta. La producción social del conocimiento*. Buenos Aires: Biblos.

Héritier, F.

(1996). *Masculino-femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.

(2007). *Masculino-femenino II. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: FCE.

Herráiz García, M.

(1979). La palabra de Dios en la vida y pensamiento teresiano. *Teología Espiritual* 17, 53.

(1981). *La oración. Historia de amistad*. Madrid: Espiritualidad.

(1982). *Sólo Dios basta. Claveles de la espiritualidad teresiana*. Madrid: Espiritualidad.

(1989). *La oración, experiencia liberadora*. Salamanca: Sígueme.

Hornstein, L.

(1988). *Cura psicoanalítica y sublimación*. Buenos Aires: Nueva Visión.

(1993). *Práctica psicoanalítica e historia*. Buenos Aires: Paidós.

(2000). *Narcisismo, autoestima, identidad, alteridad*. Buenos Aires: Paidós.

Hornstein, L. et al.

(1991). *Piera Aulagnier: sus cuestiones fundamentales en Cuerpo, Historia, Interpretación*. Buenos Aires: Paidós.

Ignacio de Loyola, Santo

(1990). *Ejercicios Espirituales*. Introducción, texto, notas y vocabulario por C. Dalmases. Santander: Sal Terrae.

Izquierdo Sorli, M.

(1993). *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*. Ávila. Síntesis de la tesis doctoral: Configuración simbólica de la interiorización en las *Moradas de Santa. Teresa de Jesús*, leída y presentada en la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca.

Javierre, J. M.

(1982). *Teresa de Jesús*. Salamanca: Sígueme.

Juan Crisóstomo, Santo

(2001). *Sobre el matrimonio único*. Madrid: Ciudad Nueva (Biblioteca de Patrística, 53).

Juan de la Cruz, Santo

(s.f.). *Cantico espiritual*. Garci-Gomez, M. (Ed.) [Edición interactiva con texto y concordancias]. Durham: Duke University. Disponible en <http://aaswebsv.aas.duke.edu/celestina/S-J-CRUZ/>

Klapisch-Zuber, C. (Dir.)

(1992). La edad media. En Duby, G. & Perrot, M. (Dirs.). *Historia de las mujeres en Occidente* (Vol. 2, pp. 207-400). Madrid: Taurus.

Köster, H.

(1988). *La Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme.

Kristeva, J.

(2000). *Historias de amor*. México: Siglo XXI.

Kuznitzky, A.

(2006). *La leyenda negra de España y los marranos: Toledo, 1449- Nuremberg, 1935: hacia otra leyenda negra?* Córdoba: El Emporio. Disponible en <http://books.google.com.ar/books?id=WB5JeiUSS94C>

Lacan, J.

(1975). *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. 1969-1970. Texto establecido por J.A. Miller. Buenos Aires: Paidós.

Laplanche, J.

(1978). Interpretar (con) Freud. En *Interpretar (con) Freud y otros ensayos* (pp. 21-36). Buenos Aires: Nueva Visión.

(1981). Editorial. *Revista Trabajo de Psicoanálisis*, I, 1.

(1987). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

(1996). *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Laplanche, J. & Pontalis, J. B.

(1996). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Labor.

Llamas, R.

(1982). Santa Teresa y su experiencia en la sagrada escritura. *Teresianum* 33, 447-513.

(2007). *Biblia en Santa Teresa*. Madrid: Espiritualidad.

Llamas Martínez, E.

(1972). *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid: CSIC.

López Martín, J.

(s.f.). *La liturgia de las horas ayer y hoy*. Disponible en <http://peru.op.org/-TomasKop/liturgia/horas.htm>

Luis de León, Fray

(2009). *Cantar de los Cantares. Interpretaciones: literal, espiritual, profética. Texto bilingüe*. Trad., intr. y notas J. M. Becerra Hiraldo. Edición digital en PDF. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes

Luna, L.

(2002). La historia feminista del género y la cuestión del sujeto. *Boletín Americanista*, n° 52. (Primera versión del marco teórico de la investigación *El sufragismo colombiano y la cuestión del sujeto*. 1930- 1957). Disponible en http://www.nodo50.org/mujeresred/f-lola_luna-sujeto.html y en <http://www.rebelion.org/mujer/031021luna.htm>

Malina, B. J.

(1995). *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*. Estella: Verbo Divino.

Manson F., Púlice, G. & Zelis, O.

(2000). *De Sherlock Holmes, Peirce y Dupin a la experiencia Freudiana*. Buenos Aires: Letra viva.

Marcos, J. A.

(2001). *Mística y subversiva: Teresa de Jesús*. Madrid: Espiritualidad.

Márquez Villanueva, F.

(1968). Santa Teresa y el linaje. En *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid: Alfaguara.

(1983). La vocación literaria de Santa Teresa. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32, 355-379.

Martín Velasco, J.

(1995). *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta.

(1999). *El fenómeno Místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta.

Martínez de Bujanda, J.

(2000). Índices de libros prohibidos del siglo XVI. En J. Pérez Villanueva & B. Escandell Bonet (Dir.), *Historia de la Inquisición en España y América III* (p. 773). Madrid: BAC-CEI.

Martínez Ruiz, C.

(2003) La formación del discurso sobre el género en Occidente. En C. Schickendantz (Ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar* (pp. 155-191). Córdoba: EDUCC.

Más Arrondo, A.

(1997). Acerca de los escritos autógrafos teresianos: Vida, Castillo Interior y Relaciones. En S. Ros García, *La Recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz* (pp. 81-134). Salamanca: Universidad Pontificia.

Mayobre Rodríguez, P. & Caruncho Micheler, C.

(1998). *Psicoanálisis, hermenéutica y género*. En M. Agís Villaverde, *Horizontes de la hermenéutica* (pp. 496-514). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Mc Fague, S.

(1994). *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Bilbao: Sal Terrae.

Meler, I.

(1987). Identidad de género y criterios de salud mental. En M. Burin, *Estudios sobre la subjetividad femenina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

(2001). Creación cultural y masculinidad. *Les Etat Généraux de la Psychanalyse*. Consultado enero de 2003 de <http://www.Etatsgeneraux-psychanalyse.net/archives/texte130.html>

(s.f.a). *El estatuto teórico del cuerpo en los estudios psicoanalíticos de género*. Consultado enero 2003 de <http://agendadelasmujeres.com.ar/notad esplegada.php?id=310>

(s.f.b). *Violencia entre los géneros. Cuestiones no pensadas o "impensables"*. Consultado enero 2003 de <http://www.psicomundo.com/foros/genero/violencia.htm>

Mella, Pablo.

(2008). "Esto no es una pipa". Mística y estudios de la religión en América Latina. Una perspectiva liberadora. *En publicación: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Alonso, Aurelio. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Mella.pdf>

Moliner, M.

(1966). *Diccionario de uso español*. Madrid: Gredos.

Morano, C.

- (1999). La historia textual de las glosas marginales de Vetus Latina del Codex Gothicus Legionensis. En M. Díaz y Díaz et al., *Codex Biblicus Legionensis (20 estudios)* (pp. 281-301). León: (s.n.)
- (2003). Los comienzos de la discriminación de la mujer en la Iglesia. En C. Domínguez Morano & R. Briones (Eds.), *Género y Religión, Masculino-Femenino y Hecho religioso* (pp. 117-125) Granada: XVI Congreso Internacional de la A.I.E.M.P.R.

Morla Asensio, V. (Coord.)

- (1999). El Cantar de los Cantares. *Reseña Bíblica* 22.

Moulthon Altamiranda, M.

- (1999-2000). *Meditación sobre los Cantares de Santa Teresa de Jesús* [Mimeografiado]. Ávila. Texto no publicado.

Musicante, R.

- (2003). *Comentarios Psicoanalíticos*. Córdoba: Brujas (Serie nº 1).

Nadaud, S.

- (2006). Subjetividades y sujetamientos. En S. Nadaud, *Manual de uso de aquellos que quieren superar su (anti) Edipo*. Consultado noviembre de 2007 de http://czc-virtual.blogspot.com/2006_10_18_archive.html

Pereria Barbosa, M. N.

- (2004). *El concepto de pulsión en la obra de Freud*. Tesis doctoral presentada en mayo de 2000. Madrid: UCM.

Navarro Puerto, M.

- (1992). *Psicología y Mística. Las Moradas de Santa Teresa*. Madrid: Pío X. Síntesis de la tesis doctoral en Psicología defendida en la U. P. de Salamanca con el título *Proceso del yo-alma en "Las moradas" de Santa Teresa. Dinámica e interpretación psicológica*.
- (1993). *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*. Madrid: San Pablo.

(1994). El matrimonio en el Antiguo Testamento ¿símbolo de la alianza? *Estudios Trinitarios* 28, 283-319.

(1995). La paradoja de María, Madre-Virgen. *Ephemerides Mariologicae* 45, 1, 93-124. Consultado 10/08/2008 en <http://www.vidareligiosa.com/revistas/em/articulo/001.htm>

(1996a). *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*. Estella: EVD.

(1996b). Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujer en la Biblia: exégesis y psicología. En M. Navarro Puerto (Dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética* (pp. 137-186). Estella: EVD

Nelson, J. B. & Longfellow, S. P.

(1996). *La sexualidad y lo sagrado*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Orígenes

(1994). *Comentario al Cantar de los Cantares*. Madrid: Nueva Ciudad (Biblioteca de Patrística, 1).

(2000). *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: Nueva Ciudad (Biblioteca de Patrística, 31).

Ortega, F.

(2004). *La irrupción de lo impensado: Cátedra de estudios culturales Michel de Certeau*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004. Consultado el 7 de octubre de 2008 en <http://books.google.com.ar>

Ortiz-Osés, A. & Lanceros, P.

(2006). *Diccionario de la Existencia asuntos relevantes de la vida humana: Lao-Tsé, Epicuro, San Pablo, F. Nietzsche, M. Heidegger, G. Vattimo, M. Maffesoli, C. Castoriadis, R. Panikkar y otros*. Barcelona: Anthropos.

Otto, R.

(1980). Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Madrid: Alianza Editorial. (Das Heilige: Über das Irrationale in d. Idee d. Göttlichen u. s. Verhältnis z. Rationalen. Breslau: Trewendt & Granier, 1917)

Pablo Maroto de, D.

(1973). *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a santa Teresa de Jesús*. Madrid: Espiritualidad.

(1997). Introducción. En D. de Pablo Maroto (Ed.), *Meditaciones sobre los Cantares*. Madrid: Espiritualidad.

(1990). *Historia de la espiritualidad cristiana*. Madrid: Espiritualidad.

Padvalskis, C.

(2003). Teresa de Jesús y Etty Hillesum. Dos mujeres creyentes. Una mirada psicoanalítica desde la perspectiva de género. En C. Schickendantz (Ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar* (pp. 13-16). Córdoba: EDUCC.

(2006). La pasivización del erotismo femenino y el uso del simbolismo conyugal para expresar la experiencia mística. *Actas VIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres / III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género* [CD-ROM] Córdoba.

(2007). La mística y el matrimonio espiritual. Cuerpos entregados, discursos que los (de)construyen. En C. Schickendantz (Ed.), *Cuestiones de feminismo, sexo y género. Cuerpos que importan. Discursos que (de)construyen* (pp. 13-16). Córdoba: EDUCC.

(2009). Una reformulación del psicoanálisis freudiano desde el enfoque de la complejidad: el Enfoque Modular Transformacional propuesto por Hugo Bleichmar. *Actas del V Congreso de AUDEPP/FLAPPSIP, Contextos inestables, sujetos vulnerables*. [CD-ROM] Montevideo.

Pardo Tomas, J.

(1991). *Ciencia y cesura: la Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XV*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Paz, R.

(1992). Exploración del Campo Analítico. *Zona Erógena*, 12. Consultado marzo de 2003 de <http://www.educ.ar>

Pedrosa, V. M^a, Navarro, M^a, Lázaro, R. & Sastre, J.

(1999) Matrimonio. En *Nuevo diccionario de catequética*, Madrid. Consultado enero de 2003 de <http://www.comayala.es/libros/ordenmat.htm>

Pelletier, A. M.

(1995). *El cantar de los cantares*. Estella: Verbo Divino (Cuadernos bíblicos, 85).

Pérez Villanueva, J.

(1982). Cultura y sociedades en el tiempo de Santa Teresa. En *Actas del Congreso Internacional Teresiano: Vol. I* (pp. 31-40). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Pérez Villanueva, J. & Escandell Bonet, B. (Dir.)

(2000) *Historia de la Inquisición en España y América: temas y problemas* (Vol. 3). Madrid: BAC-CEI.

Pikaza, X.

(1992). *El "Cántico Espiritual" de San Juan de la Cruz. Poesía, Biblia, Teología*. Madrid: Ediciones Paulinas.

(1996). Cuerpo de mujer, cuerpo de diosa. Mitos y símbolos de sometimiento femenino. En M. Navarro Puerto (Dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética* (pp. 25-78). Estella: EVD.

Pikaza, X. & Aguinagalde, I.

(1982). *Experiencia de oración desde Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo.

Pina, C. (Ed.) et al.

(1997). *Mujeres que escriben sobre mujeres (que escriben)* (Vol. 1). Buenos Aires: Biblos (Colección Biblioteca de las Mujeres).

Pinto Crespo, V.

(1983). *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*. Madrid: Taurus.

Pohier, J.

(1976). *En el nombre del Padre. Estudios de Teología y psicoanálisis*. Salamanca: Sígueme.

Polo, T.

(1993) *San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir y la circulación de la palabra (Valor teológico del "hablar" místico)*. Madrid: Espiritualidad.

(1994). Decir "lo otro" que todavía habla: el lenguaje herido de los místicos. *Revista de Espiritualidad*, 53, 317-347.

Ranke-Heinemann, U.

(1994). *Eunucos por el reino de los cielos. La iglesia católica y sexualidad*. Madrid: Trotta.

Real Academia Española.

(2001). *Diccionario*. [Versión online]. Disponible en <http://www.rae.es/>

Ricoeur, P.

(1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.

Rizzuto, A. M.

(2004). Un Dios y dos géneros. En C. Schickendantz (Ed.), *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios* (pp. 59-73). Córdoba: EDUCC.

(2006). *El nacimiento del Dios vivo*. Madrid: Trotta. (*The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago, London: The University of Chicago Press. 1979).

Ros García, S.

(1997a). *La Recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

(1997b). Santa Teresa en su condición histórica de mujer. En *La Recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz* (pp.61-80). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Rossiaud, J.

(1986). *La prostitución en el Medioevo*. Barcelona: Ariel.

Saint Girons, B.

(2008). *Lo sublime*. Madrid: Léxico de estética (*Il sublime*. Bologna: Società

editrice Il Mulino, 2006).

Sánchez Caro, J. M.

(2000). *La aventura de leer la Biblia en España*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Schenquerman, C.

(2003). Freud y la cuestión del paradigma indiciario. En R. Musicante, *Comentarios psicoanalíticos* (pp. 215-234). Córdoba: Brujas (Serie nº 1).

Schickendantz, C. (Ed.)

(2003). *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*. Córdoba: EDUCC.

(2004a). *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*. Córdoba: EDUCC.

(2004b). Persona, cuerpo y amor. Género y alteridad en el Génesis. En C. Schickendantz (Ed.), *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios* (pp. 129-152). Córdoba: EDUCC.

(2007). *Cuestiones de feminismo, sexo y género. Cuerpos que importan. Discursos que (de)construyen*. Córdoba: EDUCC.

Schlemenson, S.

(1996). *La constitución del pensamiento a partir de los desarrollos de Piera Aulagnier*. Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

(2004). *Subjetividad y lenguaje en la clínica psicopedagógica. Voces presentes y pasadas*. Buenos Aires: Paidós.

Schökel, L. A.

(1990). *El cantar de los cantares*. Estella: Trotta.

(1997). *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. Estella: Trotta.

Schussler Fiorenza, E.

(1989). *En memoria de ella*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

(1996). *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*. Madrid: Trotta.

Searle, J. R.

(1977). ¿Qué es un Acto de Habla?. *Teorema*, 15, pp. 46-58. Disponible en www.upv.es/sma/teoria/sma/speech/Que%20es%20un%20acto%20de%20habla.pdf

Sebeok, Th. & Umiker-Sebeok, J.

(1987). *Sherlock Holmes y Charles S. Pierce. El método de la investigación*. Barcelona: Paidós.

Silverio de Santa Teresa, O.C.D.

(1919). *Biblioteca Mística Carmelitana*. Burgos: Monte Carmelo (BMC)

Stein, E.

(1989). *Ciencia de la cruz: estudio sobre San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo.

(1996). *Ser finito y Ser eterno*. México, F.C.E.

Stern, D.

(1985). *El mundo interpersonal del infante*. Buenos Aires: Paidós, 1991.

Steggink, O.

(1986). Introducción biográfica y crítica. En Teresa de Jesús, Santa. *Libro de la Vida*, pp. 7-70. Steggink, O. (Ed.). Madrid: Castalia. Disponible en <http://books.google.com.ar/books?id=Q-0safYlluoC&printsec=frontcover#PPA18,M1>

Tomás de Aquino, Santo

(1956). *Suma de Teología*. Tomo XV. Madrid: BAC.

Tomás de la Cruz,

(1962). Santa Teresa de Jesús, contemplativa. *Ephemerides carmeliticae* 13, 31-40.

(1965). Introducción. En Teresa de Jesús, Santa. *Camino de Perfección* (Volumen

I, pp. 9-168). Tomás de la Cruz (Ed.). Roma: Tipografía Políglota Vaticana, vol. 2.

Tornos, A.

(1986). *Confesión y psicoanálisis*. Madrid: Fundación Santa María.

Tosato, A.

(1982). *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*. Roma: Biblical Institute Press, (Analecta Bíblica 100)

Trueman Dicken, E. W.

(1981). *La Mística Carmelitana*. Barcelona: Herder.

Varela, J.

(1997). *El nacimiento de la mujer burguesa*. Madrid: La Piqueta.

Varela, J. & Alvarez-Uría, F.

(1997). *Genealogía y Sociología*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

Vázquez, A.

(1982). *Notas para una lectura de las "Moradas" de Santa Teresa desde la Psicología Profunda*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Vega García Luengos, G.

(1997). Santa Teresa de Jesús ante la crítica literaria del siglo XX. En S. Ros García, *La Recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz* (pp. 135-152). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Vergote, A.

(1975). *Psicología religiosa*. Madrid: Taurus.

(1997). *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*. Paris: Cerf.

(1998). *Culpa y deseo*. Lima: FCE.

Viguera, A. (Edt.)

(1998). Conversaciones con Jean Laplanche. *Acheronta* N° 7.

Villamarzo, P.

(1982). *Frustración pulsional y cultura en Freud*. Salamanca: UPSA.

Vizmanos, F. de B.

(1949). *Las Vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una Antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*. Madrid: BAC.

Wittgenstein, L.

(1999). *Investigaciones filosóficas*. Trad. García Suárez, A. y Moulines U. Barcelona: Altaya. [Versión Word] (*Philosophische untersuchungen*. Londres: Basil Balckwell, 1958).

APÉNDICES

Apéndice A: Visión sintética de la vida y obra de Teresa de Jesús

Ofrecemos una visión sintética de la vida y obra de Teresa de Jesús, a través de la tabla que presentamos a continuación y que recoge cronológicamente los principales datos referidos a la vida de Teresa, sus escritos y acontecimientos socio-eclesiales.

AÑOS	DATOS
1515	Nacimiento
1515 – 1528	Infancia y clima religioso familiar. Facilidad para la oración. Deseo de soledad. Ansias de martirio: “¡Para siempre, siempre, siempre!”
1517	Reforma luterana. Lutero publica sus <i>95 tesis</i> .
1528	Muere su madre. Le suplica a la Virgen que sea Ella su madre.
1529 – 1532	Crisis de adolescencia.
1530	Confesión de Augsburgo.
1531	Es llevada al monasterio Santa María de Gracia, de religiosas agustinas, para ser educada.
1532	Conversión en las Agustinas. Salida de Sta. María de Gracia enferma.
1533	Estancia en Hortigosa. Lectura de buenos libros. Opción por la vida religiosa.
1533	Comienza la reforma anglicana. Enrique VIII se desliga de Roma.
1535	Ingreso en el Monasterio de la Encarnación de Ávila y toma el hábito el 30 de noviembre. Vive su vida religiosa con entusiasmo pero no entra en cambio profundo de actitudes.
1536	Reforma calvinista. Calvino publica la <i>Institución de la religión cristiana</i> .

1538	<p>Salida enferma de la Encarnación. Viaje a Becedas. Ayuda al sacerdote del pueblo.</p> <p>Se detiene en Hortigosa y su tío le da el "Tercer Abecedario" de Osuna. Comienza a utilizar el método de oración de recogimiento que allí se enseña. Comienza la vida de oración: "Procuraba traer a Jesucristo, (...), dentro de mí presente".</p>
1539	<p>"Paroxismo" (pasa cuatro días en coma). Retorno a la Encarnación. "(...) toda mi ansia de sanar por estar a solas en oración". Recobra la salud. Opta por "andar como los muchos".</p>
1543	<p>Estado relajado de los monasterios. Apariencia de virtudes. Comienza a tener asiduas conversaciones con gente de afuera. Primeros fenómenos "extraordinarios": representación de Cristo en la columna y visión imaginaria del sapo.</p> <p>Son experiencias que no le ayudan al cambio de vida. Deja la oración.</p>
	<p>Muerte de su padre. Por consejo del p. Barrón, Teresa retoma la oración.</p>
1544	<p>"Vida trabajosísima". "Por una parte me llamaba Dios; por otra yo seguía al mundo (...) Parece que quería concertar estos dos contrarios, tan enemigos uno de otro, como es vida espiritual y contentos y gustos y pasatiempos sensuales".</p>
1545	<p>Comienza el Concilio de Trento. Contrarreforma de la Iglesia católica.</p>
1544-1554	<p>El ambiente no le favorece. Tentación de "falsa humildad" que impide comunicar la experiencia de oración. Perseverancia en la oración.</p> <p>Definición de oración mental: "... tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama".</p> <p>Conversión ante un Cristo muy llagado. Comienza la experiencia de oración sobrenatural: una vida nueva en la que "Dios vivía en mí".</p> <p>Describe su modo de oración: "procuraba representar a Cristo dentro de mí".</p> <p>Percepción de una presencia difusa pero real de Dios en su interior. Efectos de esta experiencia en el alma y sus potencias.</p> <p>Lectura de las "Confesiones" de San Agustín.</p> <p>El temor a equivocarse le hace sentir la necesidad de comunicar las experiencias.</p> <p>Relaciones con Francisco de Salcedo y Gaspar Daza.</p> <p>Dirección espiritual de los Jesuitas: descubre los efectos de su vida de oración al padre Cetina s.j. y al p. Prádanos. "Comencé a tomar de nuevo amor a la sacratísima Humanidad."</p>

1547	D. Fernando Valdés es nombrado Inquisidor General.
1548 -1551	Primera suspensión del Concilio de Trento.
1551	Se publica en España el primer Índice.
1552 -1561	Segunda suspensión del Concilio de Trento.
1556	Felipe II.
1556	“...la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos. Entendí estas palabras: «Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles». En la Pascua de Pentecostés recibe la gracia de los “desposorios”.
1558	Se publica un nuevo Índice, uno de los más severos de la Inquisición española.
1559	Ante la prohibición de los libros: “Yo te daré libro vivo”. Primera visión intelectual de Jesucristo. Explicación de las visiones como una forma de lenguaje de Dios. Cristo, en el centro de su experiencia religiosa, se le revela progresivamente.
1560-1581	<i>Cuentas de conciencia o libro de las relaciones</i>
1561	Fenómeno de la Transverberación.
	Encuentro con Fray Pedro de Alcántara. La anima a continuar en el camino de oración.
	Visión del infierno: repercusión a nivel personal.
	Preocupación “por las muchas almas que se condenan”. Nace la gran inquietud eclesial y apostólica.
	Siente la urgencia de dar una respuesta: “seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a religión guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese”. Visión en la cual el Señor le manda que funde el monasterio de San José. Trabajos interiores y exteriores para cumplir con el mandato del Señor.
	La amenazan con denunciarla a la Inquisición. “(...) que en este caso jamás yo temí.” Comienza la relación con el padre Gaspar de Salazar. Encuentro con el p. García de Toledo.
1562 -1563	Última fase del Concilio de Trento.
24/8/1562	Terminada la fundación de San José de Ávila, se traslada a él.
1562	Termina la 1º redacción del libro de la <i>Vida</i> .

1562	Comienza a escribir <i>Camino de Perfección</i> .
4/12/1563	Clausura Concilio de Trento.
1563	<i>Constituciones</i> aprobadas en 1565 por el Papa Pío IV.
1564	Gracias con referencia explícita a la dimensión eclesial y la misión de la reforma carmelitana.
1565- 1567	Redacción de <i>Camino de Perfección</i> .
1566	Elección del Papa Pío V.
1566	Primera redacción de <i>Meditaciones sobre los Cantares o Conceptos del amor de Dios</i> .
1566	<i>Constitución Circa pastorales officii</i> (sobre la clausura de las monjas).
1567	Breve <i>In prioribus</i> , decretando la reforma de las Ordenes por ordinarios.
	Fundación de Medina del Campo.
1568	Fundación de Malagon. Fundación de Valladolid. Fundación de Durelo (masculino).
1569	Fundación de Toledo. Fundación de Pastrana.
	Escribe las <i>Exclamaciones</i> .
1570	Fundación de Salamanca.
1571	Fundación de Alba de Tormes.
1572	Otra posible redacción de <i>Meditaciones sobre los Cantares o Conceptos del amor de Dios</i> .
16/11/1572	Experiencia de matrimonio espiritual (CC 25).
1572-1573	Escribe <i>Desafío espiritual</i> .
25/8/1573	Comienza a escribir las <i>Fundaciones</i> .
1574	Fundación de Segovia. Vuelve a la Encarnación como Priora. Vuelve a San José.
1573-1574	Ultima redacción de <i>Meditaciones sobre los Cantares o Conceptos del amor de Dios</i> . Por consejo del P. Yanguas, Teresa manda que se quemen todos los manuscritos de “mis meditaciones”.

10/6/1575	El padre D. Báñez aprueba el libro <i>Meditaciones sobre los Cantares</i> (la copia conservada por las Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes).
7/7/1575	El padre D. Báñez aprueba el libro <i>de la Vida</i> .
1575	Fundación de Beas. Encuentro con el P. Jerónimo Gracián.
1575	Fundación de Sevilla.
1576	Fundación de Caracava.
1576	<i>Visita a las descalzas</i> .
1577	<i>Las Moradas o Castillo Interior</i> .
1580	Fundación de Villanueva de la Jara.
1580	Fundación de Palencia.
1581	Fundación de Soria.
1581	Fundación de Burgos.
A lo largo de toda su vida	<i>Epistolario</i> (más de 400 cartas). <i>Poesías</i> .
1582	Muerte en Alba de Tormes.
1588	Edición príncipe de las <i>Obras de la M. Teresa de Jesús</i> en Salamanca por F. Luis de León.

Apéndice B: Consideración etimológica y semántica del término matrimonio

Nos interesa, en primer lugar, entonces, detenernos en la consideración del significado etimológico del término matrimonio, el cual se distingue claramente tanto del amor, como de la unión sexual y del concubinato, como lo muestra su procedencia de la voz latina *matrimonium*, que significa la unión de hombre y mujer para la procreación y para la protección de la madre y de los hijos.

El artículo sobre el matrimonio de la *Enciclopedia Espasa Calpe* (1924, pp. 1012-1147) rastrea la etimología *matrimonium* por diferentes caminos. Por un lado, puede suponerse que *matrimonium*, proviene de *matris munium*, que significaría carga, gravamen o cuidado que incumbe a la madre. Sin embargo, esta etimología aceptada por las Decretales y las Partidas y justificada por la mayor parte de los autores, no parece verosímil. En todas las lenguas neolatinas existen voces designativas de la unión conyugal derivadas de las latinas *maridare* y *maritus* (de *mas*, *maris*, el varón).

Por su parte, Santo Tomás de Aquino (1956, *Summa Theologiae* XV, Supl. q.44.a.2.) cita cuatro posibles etimologías de la voz *matrimonium*. En primer lugar, aquella que parece más probable y que remite a las voces *matrem muniens*, es decir, defensa de la madre, puesto que el matrimonio tendría como función la protección de la mujer madre por el marido padre, garantizando el cumplimiento por parte de éste de tal deber. En segundo lugar, de *matrem*

mones, aviso dado a la madre para que no se aparte de su marido; en *tercer lugar*, de *monos y materia*, porque por el matrimonio se unen dos en uno, formando como una sola materia; significado, sin duda, muy poco probable; en *cuarto lugar*, de *matre nato*, porque el matrimonio se hace con una mujer madre de un nacido.

Lo que puede verse con claridad es que la idea y el término predominante es siempre el de *madre* (*mâtar* en sánscrito, *mathir* en irlandés, *mater* en latín). Voz derivada de la raíz indoeuropea *ma*, que guarda estrecha relación con la raíz hebrea *am*, que significa también madre, y que se encuentra en las voces latina *amor* y *amare*. La raíz hebrea *am*, que probablemente pertenezca a la lengua primitiva, onomatopéyica, representando el sonido labio-nasal que emite el niño al tomar el pecho materno, produjo la indoeuropea *ma*. De hecho, *M* es la única letra que implica la unión completa de los labios y en todas las lenguas designa la idea de madre.

Así mismo podemos señalar la significación etimológica de las voces sinónimas de *matrimonio*. En *primer lugar*, está la idea de vínculo o enlace, *conjunctio* y *conjugium*. En castellano el verbo, *conyungo* y el sustantivo, *coyunda*; adjetivo, *conyugal* nos remiten al significado de *yugo*, carga pesada, cuya raíz sánscrita *yu* (de donde deriva la voz latina *ius*, derecho) significa lazo o relación jurídica. Por otro lado, en *segundo lugar*, está la idea de

engendramiento, proveniente de *gamos* (griega), *ghama* y *ghamana* (sánscrito), que remite a la raíz *gam*, expresiva de matrimonio y relacionada con *am* (madre) y *gen* (engendramiento). También encontramos, en *tercer lugar*, la idea de convivencia en el *consortium* (*cum* y *sors*: suerte común) y en casamiento (derivada de casa, hogar). De las precedentes indicaciones filológicas, según la *Enciclopedia Espasa Calpe* (1924, p. 1014), se desprende que el matrimonio equivale a “un vínculo jurídico y solemne entre varón y mujer, para el engendramiento de la prole, garantizando la protección de la madre y las relaciones de convivencia.”

Tenemos, también, los términos *nupcias* y *bodas*, los cuales son utilizados indistintamente para expresar la celebración del matrimonio. Sin embargo, etimológicamente poseen dos significados bien distintos. Nupcias proviene de *nubo*, el velo con que solían cubrirse las esposas romanas como símbolo de pudor; en cambio, boda es un término de origen árabe, que significa dote. Algunos consideran las nupcias como causa, en cuanto consisten en el acto de contraer matrimonio o casarse; y las bodas, como efecto, es decir, la fiesta o la celebración por el acto de haber contraído matrimonio.

El término marital, de *maritalis*, significa perteneciente al marido o a la vida conyugal; y marido, de *maritus*, se refiere al hombre casado respecto a su esposa. Las voces *esposo/sa*, provenientes de *sponsum*, que es el supino de

spondere, es decir, prometer solemnemente, constituyen, respectivamente el masculino y el femenino para referirse a la persona que ha contraído esponsales. A su vez, el sustantivo *esponsales*, que deriva del verbo latino *sponder* (*sponte promittere*), constituye propiamente un tecnicismo utilizado tanto en el decreto de Graciano²²⁹ como en el derecho civil, indicando la recíproca promesa de futuro matrimonio. Consiguientemente, las personas que celebran los esponsales se llaman *esposos*, esto es, prometidos, si bien la palabra se aplica también a los casados, con la intención de dar fuerza y solemnidad a la palabra empeñada. Se trata, pues, de un convenio.

Ahora bien, en las sociedades modernas regidas por regímenes democráticos, el matrimonio es una institución jurídica²³⁰ que, en principio, trata con idéntica consideración a ambos miembros de la pareja.²³¹ Sin

²²⁹ Graciano, monje italiano, maestro de teología en Bolonia, fue quien comenzó a aplicar la metodología escolástica al estudio de las fuentes del derecho canónico. Entre los años 1140 y 1142 elaboró la *Concordia Discordatum*, conocida bajo el nombre de *Decretum*, el cual junto con los *Decretalis* del Papa Gregorio IX en 1234 conformaron el corazón del *Corpus Juris Canonici*, fuente oficial del derecho positivo de la Iglesia hasta la publicación del Código de Derecho Canónico a inicios del siglo XX.

²³⁰ Reconociendo que el matrimonio es, ciertamente, una institución jurídica, creemos importante señalar que ante todo, la familia y el matrimonio son, en realidad, instituciones pre-jurídicas. Como señala Mary Ann Glendon (1999), aunque basándonos intuitivamente en nuestras observaciones y nuestra experiencia individual, tendemos a creer que el matrimonio es anterior a la familia, esta última es la institución primaria. De hecho, el matrimonio, en el sentido de una relación heterosexual altamente individualizada, parece apenas detectable en algunas de las sociedades humanas más simples, y en muchas de ellas es visto como irrelevante para la formación de la familia. En las culturas contemporáneas en que el matrimonio y la procreación están cada vez más diferenciados, puede ser útil distinguir entre la familia como grupo social que incluye más personas que los partícipes en un matrimonio (si lo hay), y el matrimonio, que puede coincidir o no con la existencia de una familia.

²³¹ Sin embargo, aún pueden constatarse profundas desigualdades en la legislación de

embargo, tanto en la vida real como en las leyes de muchos países, todavía subsisten prácticas sociales que se basan en una manera poco equitativa de concebir la diferencia sexual. De hecho, tal como señala M. A. Calero (1988) en su trabajo sobre los vestigios de diferencias de género en el léxico del matrimonio,²³² si revisamos los nombres que en español tiene cada cónyuge, podemos observar, diferencias de procedencia y de uso de tales términos.

Empezando por los términos utilizados con mayor frecuencia para designar a los cónyuges, *marido* y *mujer*, podemos ver cómo *marido* es el resultado de la evolución romance de la palabra *maritus*, la cual en latín significaba exactamente lo mismo. En cambio, el término *mujer* proviene de la voz latina *mulier*, cuyo significado era “ser humano de sexo femenino que ya no está en la infancia” y, especialmente, “la que ha mantenido relaciones sexuales (esté o no casada).” Asimismo, la palabra latina femenina equivalente

sociedades pretendidamente democráticas como las de América Latina. Entre los múltiples documentos que avalan esta tesis, remitimos, por ejemplo, al informe de la FAO, *Situación jurídica de la mujer rural en diecinueve países de América Latina* (1993), donde, por ejemplo, en el área del Derecho Civil se constata en la actualidad la existencia legal de la figura jurídica de la Potestad Marital (conjunto de derechos que la ley concede al marido sobre la persona y/o bienes de la mujer) en varios países de América Latina y el Caribe, así como la potestad que se ejerce sobre la persona y los bienes de la esposa y concede al marido privilegios especialmente definidos en la ley. También, en diversos países se puede advertir cómo se califica a las mujeres en la misma categoría que los menores adultos (menores de edad púberes, generalmente mujer mayor de 12 años y hombre de 14. Son incapaces relativos ante la ley, es decir, que sus actos pueden tener valor cumpliendo ciertos requisitos como, por ejemplo, la autorización).

²³² Para nuestro análisis seguimos fundamentalmente este artículo, dado que por su especificidad ilumina y sistematiza los datos que hemos podido recoger nosotros a través de diccionarios tales como: M. Moliner (1966); J. Corominas & J. A. Pascual (1980-1991); Espasa Calpe (1924); Real Academia Española (2001).

a *maritus*, *uxor* (esposa), se perdió en el paso del latín al español. De esta forma, el término romance *mujer* terminó aunando ambas acepciones, por un lado “miembro del sexo femenino que ha salido de la niñez” y, por otro lado, “esposa”.

Esta evolución léxico-semántica de la lengua española constituye un indicio evidente de que para los hispanohablantes desde la época de sus orígenes, dejaron

de considerar que la mujer casada tenía un estatus jurídico que le confería ciertos privilegios –como sucedía en Roma, por pocos que éstos fueran–, lo que justifica que a la esposa se la dejara de nombrar por el término que hacía referencia a la condición social adquirida a través del matrimonio y explica que *uxor* desapareciera, definitivamente y sin dejar huella, del acervo léxico común. (Calero, 1988, p. 51).

Asimismo, el hecho de que la palabra *mujer* sea la que se utilice para cubrir el vacío terminológico dejado por la caída de *uxor*, nos muestra dos cosas. En primer lugar, queda claro que la nueva comunidad hispano-goda restringió las relaciones sexuales de las mujeres al seno del matrimonio. De esta forma contribuyó a establecer el germen del concepto del “honor” que arraigó profundamente en el suelo peninsular.²³³ En segundo lugar, este vacío terminológico indica que los mismos hispanohablantes consideraron que el

²³³ Cf. R. Cubillo Paniagua (2001, 2002). Allí la autora analiza cinco comedias de Lope de Vega en las que el autor desarrolla el tema del honor conyugal, centrándose en el análisis del papel que la sociedad estamental española de los siglos XVI y XVII le asignaba a las mujeres - sobre todo a las nobles: esposas, hijas y hermanas- en el cumplimiento del código de honor, el cual debían respetar aquellos hombres que deseaban ser socialmente aceptados.

estado propio e inherente al sexo femenino era el de consorte. En efecto, la utilización de un mismo término para referirse tanto al hecho de ser mujer como al de estar casada, sólo puede explicarse porque ambas circunstancias eran vistas como la misma cosa.

Los términos *esposa* y *esposo*, usados en español en un registro formal, pueden parecer equivalentes, desde un punto de vista sincrónico, dado que tienen la misma raíz y que, como acabamos de ver, significan lo mismo con la única diferencia del diverso sexo que señala el morfema de género. Sin embargo, tal como muestra la autora, el valor pragmático de estas dos palabras es diferente, puesto que

esposo se usa con menos frecuencia que *esposa* porque su sinónimo marido puede emplearse también en situaciones formales, algo que no sucede, en absoluto, con la voz *mujer*, cuyos rasgos de informal y coloquial son tan marcados que le imposibilitan ser utilizada en otros contextos. (p. 52).

Por otro lado, un análisis diacrónico nos ofrece una serie de datos que contribuyen a esclarecer el concepto que los romanos e hispano-godos tenían del matrimonio y de la mujer en edad de casarse. Ambos términos, *esposo* y *esposa*, provienen del verbo *spondeo*, ‘comprometerse solemnemente’. En particular, con esta expresión, se designaba la acción de garantizar un padre la entrega en matrimonio de su hija (o de una de sus hijas). De hecho el sustantivo femenino latino *sponsa*, con el valor de “prometida”, está documentado mucho antes que el masculino. *Sponsa*, *prometida*, justamente porque es una mujer la persona objeto de tal promesa en esta transacción entre

varones.²³⁴

Ahora bien, los términos *sponsa* y *sponsus* en el paso del latín al español dejarán de referirse a individuos que todavía no están casados para aludir a los que ya lo están. Esta “traslación semántica nos advierte que el grado de compromiso que exigía dicha promesa era tan grande en época romana y en el Medioevo que se daba por hecho que quien estaba prometido/a estaba prácticamente casado/a.” (Calero 1988, p. 53).

Otro término que cuenta entre sus acepciones con la de *esposa* es *señora*. Su forma masculina, *señor*, en cambio, no se usa nunca con el significado de *marido*. Se trata de lo que se ha llamado “un dual aparente”, “una palabra con doble género (*señor-señora*) que, sin ninguna razón perceptible desde el punto de vista lingüístico, adquiere significado diferente o acepciones distintas según se aplique a una mujer o a un varón.” (Calero, 1988, p. 53; cf. también García Meseguer, 1977).

Esta divergencia entre *señor* y *señora* afecta a la designación del cónyuge, pero también se extiende a los otros sentidos que poseen ambas formas. Inicialmente las dos cuentan con la acepción de “persona de cierto

²³⁴ Tal como han mostrado numerosos estudios, la relación de la alianza matrimonial tiene, durante el Medioevo, en su origen, una “paz”. Efectivamente, al término del proceso de rivalidad e incluso de guerra abierta, entre familias, con la entrega de la mujer al linaje con el que se reconcilia, se instaura la alianza y se sella la paz (cf. Burguière et al., 1988, pp. 295-322; C. Klapisch-Zuber, 1992, pp. 207-400).

rango social”, o, incluso, la de “persona que posee algo”. Sin embargo el dispar uso que todavía se hace de los términos *señor* y *señora*, ha acabado asignando matices diversos a cada uno. Matices que, en el fondo, nos están señalando que existe jerarquía entre los sexos, reflejados en diversas expresiones²³⁵ que dan cuenta de cómo las propiedades de un varón o aquello sobre lo que gobierna son mucho mayores o tienen más importancia que lo que está en manos de una mujer, tal vez porque históricamente las mujeres no han sido propietarias de casi nada ni han gozado de gran poder.

La consideración de las diversas formas en que se designa la acción de casarse también nos ofrece significativos elementos de carácter cultural que permiten entender cómo los hispanohablantes perciben la institución matrimonial y las diferencias que establecen entre los sexos.

En primer lugar, hay que destacar que los verbos o locuciones verbales más usuales en español que indican la acción de contraer nupcias no proceden, salvo rara excepción, de los términos y expresiones latinas correspondientes. En latín no se usaba el mismo verbo cuando quien realizaba dicha acción era una mujer o un varón. Tal como ya hemos visto,

para expresar que una mujer se casaba, se decía de ella que era conducida al matrimonio o que iba a ponerse el velo nupcial; en

²³⁵ Tales como señor/señora del castillo, pero sólo señor de las tierras, señor de la hacienda, señor del bosque, señor del desierto, señor del lugar o señor del reino, frente a señora de la casa: salvo rara excepción.

cambio, para expresar que un varón se casaba, se decía de él que conducía a una mujer (o a la hija de algún varón) a la condición de *uxor* o a la condición de *mater*, o que la llevaba a la casa familiar o al domicilio conyugal. (Calero 1988, p. 56).

En latín se le aplicaban ciertas locuciones verbales únicamente al padre de la novia, todas ellas formadas a partir del verbo *daré*. Como por ejemplo, que el padre, al concertar el matrimonio de su hija, le *daba* la posibilidad de casarse, puesto que las mujeres no tenían esa potestad, sino que estaban sujetas a la autoridad paterna; o bien, que entregaba a su hija a otro varón que la convertía en su esposa.

Como puede verse, las designaciones latinas de la acción de casarse nos remontan a unas costumbres matrimoniales que aunque hoy como prácticas están en franco desuso, de hecho han permanecido vivas hasta hace muy poco tiempo en la comunidad hispanohablante, que además todavía mantiene gran parte de ellas en el uso del lenguaje. Expresiones del lenguaje que, con todo su poder representativo y a la vez configurado, siguen aún vivas.

M. Calero (1988) explica cómo si bien los verbos y locuciones verbales que el español ha acuñado son formalmente distintas a las latinas –que se perdieron en el paso a las lenguas románicas–, la visión del mundo a la que remiten, en cambio, es la misma. Tomando el verbo más usual, *casar* o *casarse*, vemos que, por un lado, conserva un uso transitivo (*casar a*)

que se aplica cuando el sujeto de la acción es uno o ambos progenitores generalmente de la esposa o futura esposa, quien se convierte, a su vez, en el objeto de la acción verbal; por otro lado,

ambas formas son paralelas a la alusión latina referente al domicilio conyugal (*domum ducere aliquam*), porque derivan del sustantivo *casa* (originariamente ‘choza’, ‘cabaña’) con el sentido primitivo de ‘poner casa aparte’ o ‘facilitar una casa a un hijo o hija’ (p. 57).

Esta idea se mantiene, también, en las expresiones, *llevar a la iglesia* y *llevar al altar*, usada la primera para hablar de lo que hace el padre de la novia y, la segunda, para referirse a lo que hace el novio con la novia. Expresiones que todavía expresan las prácticas y rituales que, aunque cada vez menos, siguen repitiéndose en los casamientos por Iglesia y ahora se reproducen, en muchas ocasiones, con las variables correspondientes, en los matrimonios civiles. La mujer es casada, llevada por el hombre, es decir, la realidad sigue siendo observada con ojos de varón y porque continúa sin atribuirse a la mujer la capacidad de obrar por sí misma. Esto mismo se observa en la locución *tomar mujer*, sin que exista la equivalente *tomar marido* (o, mejor aún, *tomar varón*) y en los otros dos verbos se usan coloquialmente de manera metafórica para aludir al casamiento de la hija (*colocar*) y para hablar de una mujer como sujeto de la acción (*emplearse* o *colocarse*). Expresiones que suponen que el único trabajo al que pueden aspirar las mujeres es el de ser esposas, concibiendo, por tanto, al matrimonio como una entidad jerárquica en la que el patrón es el varón y la empleada es la mujer, a través de la cual la mujer se sitúa socio-económicamente, cosa que no podría hacer por sus propios méritos o esfuerzo. Los hechos hoy contradicen estas suposiciones, que sí eran un hecho en la sociedad castellana que normativizó nuestro lenguaje.

La palabra latina que designaba a quien no se había casado era *caelebs* (de donde procede el cultismo *célibe*), pero este término no sobrevivió el paso a la lengua romance, sino que fue sustituido muy pronto por una voz procedente de *solitarius*, esto es, *soltero*, sinónimo por aquel entonces de *suelto* (libre, sin cadenas). Tal evolución léxica nos muestra que fueron los hispanogodos quienes introdujeron la concepción del matrimonio como una atadura y, por tanto, la idea de la libertad que supone no estar casado.

Cabe destacar que la expresión *soltero/a* es simplemente denotativa y neutra. Sin embargo, se ha generado un derivado (*solterón/a*) que, en cambio, sí presenta connotaciones distintas según se refiera a una mujer o a un varón: el valor despectivo que tiene la palabra *solterona* no lo arrastra la voz *solterón*, indicando que en la comunidad hispanohablante está mal visto que una mujer no se haya casado todavía al llegar a determinada edad. Se trata, evidentemente, de algo totalmente comprensible en una sociedad que piensa que el matrimonio es la única aspiración de la mujer.

Apéndice C: La problemática de la traducción del texto bíblico al castellano

Para comprender la andadura interior de Teresa no podemos dejar de preguntarnos en primer lugar, cómo y cuándo comienza a leerse la Biblia en España.²³⁶

En el primer siglo de la era cristiana la mayoría de las clases sociales del Imperio romano²³⁷ conocían y utilizaban la lengua griega, de forma tal que las primeras comunidades cristianas usaban la versión griega del texto bíblico conocida con el nombre *de los Setenta* o *Septuaginta*.²³⁸ Pero, a medida que el griego fue dejando de ser comprendido por las clases populares y el cristianismo fue extendiéndose por pueblos que no conocían esa lengua, se hizo necesario comenzar a traducir las Escrituras al latín. Tales traducciones, conocidas como *Vetus Latina*,²³⁹ comenzaron a utilizarse en la Iglesia latina desde finales del siglo II o comienzos del III. De estas múltiples, antiguas y casi rudimentarias versiones latinas de la Biblia se nutrieron las primeras comunidades cristianas de occidente y, en ellas, los primeros Padres de la

²³⁶ No siendo éste el objeto de nuestra investigación, pero sí una referencia esencial para la misma, en este apartado presentamos un resumen de los contenidos de la publicación ya citada de J. M. Sánchez Caro (2000), que juzgamos más pertinentes para nuestro propósito, matizados con los aportes de C. Morano (1999, pp. 281-301; 2003, pp. 117-125).

²³⁷ El bilingüismo greco latino era un hecho normal en Roma y en las grandes ciudades occidentales.

²³⁸ Respecto a esta versión griega de la Escritura hebrea, cf. la interesante interpretación que ofrece Michel de Certeau sobre las “escrituras freudianas” en el capítulo IX, “La ficción de la historia. La escritura de Moises y el monoteísmo,” de *La escritura de la historia* (1993a, pp. 293-334).

²³⁹ Síncopa de la expresión *Vetus Latina biblica versio* o *Vetus Latina biblica translatio*.

Iglesia latina, y “sobre este fundamento se desarrolló toda la doctrina que hoy constituye la tradición de la Iglesia occidental” (Morano, 1999, p. 281), pudiéndose constatar que en los actos litúrgicos cristianos de la Hispania romana en el siglo III, se leían estas traducciones latinas de la Biblia.

Sin embargo, en el siglo IV, el edicto de Diocleciano ordena quemar los templos cristianos y todos los libros que hubiera en ellos: los pocos manuscritos bíblicos existentes y los utilizados para la celebración litúrgica. Cabe destacar, que el modo de conocer la Escritura, en este entonces y hasta hace relativamente bastante poco tiempo, no era a través de la lectura, sino que casi siempre el modo de conocerla era escuchándola en la celebración litúrgica, y muy pocos podían tener acceso al texto para leerlo personalmente. De hecho, el verbo *legere*, en latín, significa leer en voz alta, proclamar.

Entre los siglos IV y V, Prudencio compone una obra llamada *Dittochaeum* (*Doble Alimento*). Esta es una breve ilustración de pasajes históricos de toda la Biblia, que al modo de las pinturas de las nuevas basílicas cristianas, hacen accesible la historia sagrada al pueblo que, tanto por su analfabetismo como por el elevado costo de los códices bíblicos, no podía leer la Biblia.

A partir del descubrimiento de unas pequeñas pizarras visigodas con inscripciones latinas, se pudo ver cómo algunos textos bíblicos, tomados de la liturgia, formaban parte de los modelos que se usaban para aprender a leer y

escribir en la Hispania visigoda durante los siglos VI y VII, probablemente porque eran bastante conocidos de memoria por la gente del pueblo.

Ciertamente, tal como subraya Cira Morano (en sus trabajos *Los comienzos de la discriminación de la mujer en la Iglesia*, 2003, p. 123 y *La historia textual de las glosas marginales de Vetus Latina del Codex Gothicus Legionensis*, 1999, p. 281) estas traducciones de la *Vetus Latina* se caracterizan por dos elementos principales: su literalidad y su multiplicidad. Efectivamente, la preocupación por transmitir con total fidelidad el texto griego utilizado como fuente, hace que estas primeras versiones latinas del texto bíblico se caractericen por una estricta literalidad, la cual se manifiesta en un estilo bastante rústico y casi completamente alejado de las normas estéticas del latín clásico. Por otro lado, la Iglesia anterior al s. IV, todavía en periodo de expansión y en situación de minoría perseguida, permitía una pluralidad de traducciones expresivas de la diversidad de modelos comunitarios. Desde los orígenes las iglesias cristianas se organizaron de diferentes modos y, como señala Elisa Estévez en su trabajo *Género y organización eclesial* (1998, p. 132),²⁴⁰ en particular las comunidades “extendidas por todo el Mediterráneo son el testimonio más elocuente de una organización plural, muchas veces contrapuesta, en los comienzos del cristianismo.” Sin embargo, a partir del

²⁴⁰ Donde se citan algunos de los estudios especializados que avalan dicha afirmación: R. Aguirre (1998); R. Brown (1986); H. Köster (1988); E. Shüssler Fiorenza (1989).

siglo VI, la Iglesia “estabilizada en régimen de paz, fortalecida en sus estructuras, en alianza con el poder político y con un notorio afán por defender la ortodoxia, posibilitó e impuso la difusión de una traducción única con carácter de modélica” (Morano, 2003, p. 123), que hoy conocemos como *Vulgata*, cuyo núcleo está constituido por la traducción que San Jerónimo hizo al latín de los libros del *Antiguo Testamento* a partir de los textos hebreos (Bogaert, 1988, pp. 137-159, 276-314).

San Jerónimo, que conocía perfectamente las lenguas griega, hebrea y latina, prescindió en su trabajo de la versión griega tradicional *de los Setenta*, despertando gran inquietud y oposición entre sus contemporáneos, tal como se manifiesta en las cartas que le escribiera San Agustín (Morano, 1999, p. 282). Sin embargo, paradójicamente, esta traducción directa del hebreo al latín - influida, como toda traducción, por la exégesis de su tiempo-²⁴¹ se caracteriza por la recuperación del modelo antropológico helenístico, con el consiguiente diseño y refuerzo de una concepción en la que la mujer debía estar, por naturaleza, subordinada al varón. Subrayamos aquí este aspecto, que retomaremos oportunamente, dada su significatividad para una mejor comprensión de nuestra tesis.

²⁴¹ Como señala C. Morano (2003, p. 122), desde el punto de vista lingüístico, “no hay que olvidar que toda traducción, por fiel que sea, es una interpretación en la que sutilmente se pueden deslizar desplazamientos de sentido, elecciones léxicas u otros recursos que expresan y reflejan el posicionamiento del traductor”.

Desde el siglo VI hasta el siglo X, las cosas se mantuvieron más o menos en el mismo estado. San Isidoro (560-636), quien ocupó la sede episcopal de Sevilla, desde donde reorganizó la Iglesia visigoda en España, revisó el texto latino de la Biblia y redactó la *Regla de los Monges* en la que recomendaba a los monjes que todas las mañanas dedicasen un tiempo a la lectura de la Biblia y de autores santos. Sin embargo, muy pocos eran los que podían dedicarse a esta lectura; por otro lado, progresivamente se va relegando el uso del latín a la literatura culta y a la liturgia, y el pueblo comienza a olvidarlo, resultándole cada vez más incompresible este idioma. Este proceso de olvido se ve favorecido por la invasión musulmana. Lentamente la población, sobre todo en Al-Andalus, va viviendo un lento proceso de islamización, llegando a ser el árabe la lengua popular en la España del siglo X, con la consiguiente traducción de las obras básicas de la cultura hispánica al mismo idioma.

Hacia el siglo XII comienzan los primeros intentos de traducir la Biblia a las lenguas romances, prácticamente casi al mismo tiempo en que se compone el poema del *Mío Cid*. Al parecer, los primeros textos bíblicos romanceados, nacidos en las Escuelas de Traductores de Toledo, se hallan en el manuscrito en el que Aimerich de Malafaida -quien se autodescribe como “arcediano de Antioquia”-, relata -a pedido de su amigo, el arzobispo de Toledo don Raimundo, a quien se lo envía- su viaje a Tierra Santa, intercalando en la descripción una serie de textos bíblicos escritos en lengua castellana (o leonesa, según algunos).

En el siglo XIII, en 1287, el rey Alfonso X, el Sabio, cuya obra cultural es bien conocida por su magnitud, edita en español una traducción de la *Vulgata* (parte de su *Gran e general Escoria*). En particular, nos importa destacar, en lo que respecta al tema que nos ocupa, la importancia de la obra promovida por Alfonso X desde la escuela de traductores de Toledo. Tiempos en que “el propio concepto cristiano de Dios era ecuménico” (Escandell Bonet, 1984c, p. 271).

Entre los siglos XIII y XV nace, traducida tanto del latín²⁴² como del hebreo, toda una serie de biblias romanceadas, fruto del trabajo muchas veces conjunto de judíos y cristianos. A lo largo del siglo XV y gran parte del XVI se produce un renacimiento bíblico, impulsado tanto por las posibilidades de divulgación que ofrece la invención de la imprenta, como por un movimiento de reforma espiritual muchas veces orientado hacia la lectura de la Biblia. Así, en el año 1520 se publica la *Biblia Políglota Complutense*; y, en 1569-73, la reedición ampliada de la *Biblia Regia*.

Efectivamente, tal como señala José Manuel Sánchez Caro (2000, p. 23),

²⁴² Cf. P. M. Bogaert (1988) donde al reconstruir la historia de la Biblia latina, muestra que el texto latino de la Biblia utilizado por los autores del s. XIII corresponde al texto fijado por la Universidad de París, la *Biblia Parisiensia*, elaborada a partir de la *Vulgata*. Este texto de la *Vulgata* se distingue de la traducción latina más antigua, a la que ya nos hemos referido, utilizada por los Padres y conocida como *Vetus latina*, y no debe ser identificado, sin más, con las traducciones de san Jerónimo. En el s. XVI, la imprenta consolida esta situación de la Biblia: en 1542, la monumental *Biblia latina de Gutenberg*, en Mayence, reproduce el texto de la Universidad de París. Con el nombre de *Vulgata* se designa, desde el s. XVI, la forma de texto convertida en común a partir de la época carolingia.

durante estos tres siglos, entre el XIII y el XVI, “asistimos, pues, al nacimiento de las traducciones bíblicas a nuestras lenguas actuales, formando parte, como no podía ser de otra manera, de la historia misma de nuestras lenguas”. Sin embargo, por ese entonces, la Biblia no era todavía lo que se dice un libro popular. Costoso, restringido, de difícil acceso, en estos finales de la Edad Media y comienzos del Renacimiento, la Biblia es aún un libro que llega al pueblo principalmente a través de la liturgia, no por medio de las lecturas proclamadas en las celebraciones, desgraciadamente, porque siguen haciéndose en latín y la mayoría de la gente ya no entiende esta lengua, sino a través de las festividades litúrgicas, de las imágenes de las iglesias y, principalmente, de los sermones. Por consiguiente, el acceso directo a la Biblia es todavía muy limitado y con frecuencia acompañado de interpretaciones no poco sesgadas (cf. p. 24).

Aunque la producción de biblias, tanto en latín como en romance,²⁴³ aumentaba significativamente, en realidad, el pueblo no podía acceder a la

²⁴³ Relación de las traducciones de las Escrituras editadas en castellano en el siglo XVI, según consta en la *Introducción a las Meditaciones sobre los Cantares* de D. de Pablo Maroto (1997, p.62): *Evangelios y Epístolas para todo el año* (traducidas por Fray Ambrosio de Montesino), Toledo 1512; *Epístolas, Evangelios, Lecciones y Profecías* (para uso litúrgico), Amberes 1544; *Cartas de san Pablo*, Alcalá 1524; *Nuevo Testamento* (traducido por Enzimas, protestante de Burgos), Amberes 1543; *Salmos penitenciales; Cantar de los Cantares; Lamentaciones de Jeremías* (traducido por Fernando Jarava, católico), Amberes 1543; *Todo el Salterio*, 1546, 1556; *Proverbios, Eclesiastés y Libro de Job*, 1550; Diversas ediciones del *Salterio*, 1529, Lisboa 1535, Barcelona 1538, *Medina del Campo* 1545, Burgos 1548, León 1550, Amberes 1555; *Biblia de Ferrara o “de los judíos”, “Biblia en lengua española traducida palabra por palabra de la verdad hebraica por muy excelentes letrados, vista examinada por el Oficio de la Inquisición”, Ferrara 1553.*

lectura directa de la misma. En general, el conocimiento que se tenía de la Biblia era tanto a través de las traducciones populares de sus diferentes partes, que se iban editando por separado, como por las numerosas citas que se recogían en los libros de devoción y piedad. Efectivamente, el lugar de la Biblia en las corrientes teológicas-espirituales de la época era central, de tal manera que recogiendo las diversas citas bíblicas de estos libros espirituales casi, al decir de Menéndez Pelayo, “sería fácil reconstruir una Biblia (toda ella ‘en romance’) con sólo reunir y enlazar los pasajes que traducen autores ascéticos” (de Pablo Maroto, 1997, p. 22), pero esta centralidad de las Escrituras no implicaba el acceso directo a ellas, sino que siempre se trataba de un acceso mediado por las interpretaciones de los escritores. Tanto la vida de Iñigo de Loyola, como la de Teresa de Jesús, son un claro ejemplo del modo a través del cual accedían al conocimiento de la Biblia en el siglo XVI, aquellos que no dominaban el latín: por medio de la lectura de leyendas e historias de la hagiografía cristiana, vidas de Jesús basadas en los evangelios apócrifos, libros de piedad y ascética.

Apéndice D: El fenómeno inquisitorial y la lectura de la Biblia en la Castilla del S. XVI

Dos acontecimientos históricos, la invención de la imprenta y la reforma luterana, confluyen e inciden conjunta y directamente, en la génesis de la paradójica situación de la Biblia en el Reino de Castilla durante el Siglo XVI: el lugar central que ocupa la Biblia en la cultura y espiritualidad junto con la simultánea prohibición de la circulación de todo fragmento de la misma en lengua romance.

Efectivamente, tales acontecimientos, de órdenes tan diferentes -la imprenta, de orden técnico y la reforma, de orden religioso-político-, se hallan en estrecha relación. En particular, en lo que se refiere a nuestro tema, podemos considerar la íntima correlación entre la amenaza que supone la naciente posibilidad de difusión escrita, cada vez más masiva del pensamiento y la consiguiente necesidad de reforzar los mecanismos de control social, a través de la censura.²⁴⁴

Esta necesidad de reforzar los mecanismos de control social a través de la censura nos instala en la consideración del “fenómeno inquisitorial” y de

²⁴⁴ “Las posibilidades inmensas que ofrece la invención de la imprenta para la difusión del pensamiento, incitan a las autoridades eclesiásticas y civiles a reglamentar la impresión y la difusión de los escritos. Así, al final del siglo XV y principios del siglo XVI se organiza de una manera sistemática, la censura eclesiástica.” (J. Martínez De Bujanda, 2000, p. 773). Cf. también: J. Pardo Tomás (1991, p. 390); V. Pinto Crespo (1983). Particularmente cf. supra Capítulo 3.1. La mística como formación histórica, donde se ofrece la consideración de la herejía desde la perspectiva de Michel de Certeau.

una de sus formas concretas, la Inquisición española. Una de sus tantas formas, sin duda, ya que ella no agota, de ninguna manera, “este fenómeno de naturaleza social, permanente, intemporal, y por lo mismo, analizable desde una teoría general de las sociedades humanas” (Escandell Bonet, 1984a, p. 221).²⁴⁵

Tal como ha mostrado Bartolomé Escandell Bonet, al analizar la naturaleza sociológica y la infraestructura histórica del llamado “fenómeno inquisitorial”, en realidad, en esta materia, España no ha inventado nada que no existiera ya en otros países y lugares. De hecho la Inquisición existía más de dos siglos antes que se introdujera en la Castilla moderna, ya que como sabemos, tenemos que distinguir entre la Inquisición en España y la Inquisición Española. La Inquisición Española es la que los reyes Isabel de Castilla y Fernando de Aragón establecen en España a partir de 1478 y que fue independiente y diferente de la del resto de la cristiandad. Sin embargo, en España también funcionó la Inquisición Episcopal y la Inquisición Pontificia.²⁴⁶

²⁴⁵ Dicha consideración la haremos a través de los diversos estudios reunidos en el Volumen 1: *El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*, de la *Historia de la Inquisición en España y América*, dirigida por J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet, 2000. Particularmente, seguiremos en nuestra exposición tres artículos escritos por Bartolomé Escandell Bonet en este primer Volumen: 1) (1984 a) La Inquisición, instrumento de control social. (Cap. IV, I, pp. 220-228); 2) (1984 b) La infraestructura histórica del hecho inquisitorial moderno. (Cap. IV, II, pp. 228-249); 3) (1984 c) El contexto socio-político de la aparición de la Inquisición española moderna. (Cap. IV, II, 6, pp. 267-277).

²⁴⁶ Recordemos que al considerar la Inquisición como institución eclesial debemos distinguir tres formas de la misma: **1) la Inquisición episcopal**, creada en el siglo XII por el

La peculiaridad de la Inquisición española está dada en gran medida por el llamado “predominio regio”, es decir, el predominio del Rey sobre el Papa. Tal fue, en la práctica, la solución al conflicto suscitado por el hecho evidente de la presencia de dos cabezas en la Inquisición española: el Papa y el Rey.²⁴⁷ Tal predominio supone, en primer lugar, que a los Inquisidores los nombra el Rey, no el Papa y, por tanto, los Inquisidores son funcionarios de estado y responden a las políticas del reino; y, en segundo lugar, que los procesos no son apelables en Roma.

Sin embargo, este “predominio regio” no permite deducir que, por tal motivo, la Inquisición fuera simplemente un tribunal político. Los reyes de España, como también los otros reyes de Europa, no ostentaban sólo poderes

Papa Luciano III. Se trata de la primera reacción frente a la rápida difusión de movimientos religiosos, tales como el de los valdenses, considerados por la Iglesia como herejías. En efecto, a través de la aprobación del decreto *Ad abolendam* del año 1184, se otorga a los Obispos y ordinarios de cada diócesis el poder de aplicar la “inquisitio”, es decir, acusar por iniciativa propia, sin necesidad de testigos, con el fin de combatir las herejías; **2) la Inquisición pontificia**, creada en el siglo XII. El Concilio IV de Letrán, en el año 1215, esboza primeramente esta Inquisición pontificia. Posteriormente, en el año 1229, el Concilio de Toulouse decide la creación del tribunal de la Inquisición. La Inquisición pontificia reemplazara definitivamente a la episcopal cuando en el año 1231 el Papa Gregorio IX, por la bula “*Excommunicamus*”, encarga el control de los herejes a la orden de los Dominicos, pero bajo la supervisión papal. Se trata ahora de la reacción contra el movimiento de los cátaros (o albigenses) extendidos por el sur de Francia, los Pirineos y el norte de Italia. Sin embargo, la acción de la Inquisición Pontificia fue extendiéndose progresivamente por toda Europa, excepto en Inglaterra y el Reino de Castilla; **3) la Inquisición española**, también conocida como la Inquisición moderna, es creada en 1478 como una institución dependiente de la Corona por concesión del Papa Sixto IV a los Reyes Católicos, para luchar contra los judíos conversos (marranos), los protestantes y otros herejes. Cfr., también, P. A. Chami (1999).

²⁴⁷ “(...) la coexistencia de autoridades siempre es difícil y la delimitación de funciones dificultosa, máxime teniendo en cuenta que si en el Cristianismo el poder seglar y el eclesiástico siempre han sido distintos (a diferencia de lo que ocurre en el Islam), la línea divisoria nunca estuvo clara y los forcejeos por las competencias respectivas estuvieron a la orden del día.” (A. Domínguez Ortiz, 2000, pp. 57-82, 58-59).

civiles sino también eclesiásticos.

Hoy, después de varios siglos de proceso de secularización, sin duda, cuesta entender tal realidad, puesto que, como afirma Antonio Domínguez Ortiz, en la modernidad se ha fortalecido enormemente la autoridad del Pontífice en la Iglesia, “mientras la naturaleza sagrada de los príncipes seculares se ha evaporado, o se ha reducido a simples vestigios.” (2000, p. 61). Sin embargo, la documentación y la literatura sobre este punto son tan abundantes que permiten recrear y, así interpretar mejor, aquel mundo de ideas y sentimientos. Mundo de ideas y sentimientos que sólo puede comprenderse como fruto del proceso histórico desencadenado por la llamada “política constantiniana”. Tal política convierte, desde el siglo IV,

al Estado en brazo armado de la Iglesia y a ésta en sacralizadora de los poderes políticos, tenidos, en última instancia, como de origen divino. Todo lo cual dará carácter político al delito de herejía y acabó identificando el error dogmático como desviación social. (Escandell Bonet, 1984a, p. 225)

Ahora bien, evidentemente como señala Bartolome Escandell Bonet (1984b, p. 229), hemos de considerar la infraestructura histórica del hecho inquisitorial moderno, en tres aspectos diversos: 1) el subsuelo de una cosmovisión religiosa; 2) el substrato histórico de las conexiones religión-política; 3) la sedimentación de un estrato de intolerancia religiosa.

En cuanto al subsuelo de una cosmovisión religiosa, hemos de tener en cuenta, en *primer lugar*, el paradigma mágico-religioso, que implica

situar la creencia religiosa como principio estructurante de la organización de la colectividad humana, de sus instituciones culturales, y de la primitiva ritualización de sus actividades, su vida económica, social y política. (1984b, p. 230)

Si bien la tradición y revelación cristiana tiene en sí elementos que rompen claramente con este paradigma mágico-religioso, no podemos dejar de ver que históricamente, de hecho, la religión cristiana “mantuvo sin variación sustancial, su condición de categoría básica y de principio estructurante de la vida de las llamadas Sociedades Tradicionales” (1984b, p. 232), tal como lo era la sociedad medieval y moderna.

De hecho, la gravedad de las implicaciones socio-colectivas que en tales sociedades se otorgaba a las conductas o creencias desviadas de la moral del grupo, no experimentó variación alguna en el cristianismo; por el contrario -y, a pesar de constituir una actitud muy lejana a la del espíritu de su fundador-, en la cristiandad, la intransigencia social pudo llegar a endurecerse frente a las demás doctrinas o posiciones religiosas, justamente por aferramiento a la certeza de la verdad revelada en y por Cristo.

En *segundo lugar*, en cuanto al substrato histórico de las conexiones religión-política, se puede percibir claramente en la infraestructura del hecho inquisitorial un substrato de fundamental importancia. Dicho sustrato, consecuencia de procesos históricos empíricos que se dieron en el seno de la Cristiandad y que cristalizaron en renovadas e inextricables relaciones entre religión y política y entre Iglesia-Estado. Evidentemente, es aquí

donde puede situarse la raíz más frondosa de una historia eclesiástica de lamentables errores y excesos, parte de los cuales se perpetrarían, en su momento, con la Inquisición como cauce histórico. (1984b, p. 232).

Procesos históricos empíricos que, partiendo de la clara y originaria separación entre los órdenes religioso y político –la cual se presenta en la revelación cristiana de Dios, como una condición lógica de la transformación del mundo al que va dirigida tal revelación– conducen al cristianismo, en un primer momento, al proceso de asimilación de la cultura greco-latina, para desembocar, luego, a través de la política constantiniana, en el cesaropapismo, que sustenta el poder de la institución inquisitorial moderna.

En *tercer lugar*, hemos señalado, la sedimentación de un estrato de intolerancia religiosa. Con ello nos referimos a un conjunto de procesos históricos a través de los cuales, partiendo también de un estadio cristiano inicial que postula la libertad de conciencia y la tolerancia, termina derivando en la contrapuesta intolerancia religiosa, propia del clima inquisitorial (cf. 1984b, p. 238).

Ciertamente, hacia al final de la antigüedad cristiana, se produce una modificación de tales posiciones de tolerancia, por efecto de dos fenómenos paralelos y, en cierto sentido, interrelacionados: por un lado, la tendencia cesaropapista de los emperadores, y por otro, la grave amenaza a la unidad cristiana creada por los arrianos y donatistas.

Modificación de posiciones que llevará a la llamada intolerancia medieval, la cual se presenta en íntima conexión con los procesos históricos que conllevan la configuración de la “cristiandad”. Durante los siglos XI - XII se operan nuevos olvidos de lo prescrito en la enseñanza cristiana originaria, que implicarán, junto a la recepción del Derecho Romano, la instauración final de la intolerancia religiosa y la penalización capital de la herejía frente al rebrote del maniqueísmo oriental y las nuevas herejías, que desembocará en el consiguiente recurso de la Iglesia al poder secular para luchar contra la herejía y la permisiva aceptación de las penas corporales en el delito religioso.²⁴⁸

Interesa destacar que durante la etapa de gobierno conjunto de D. Carlos y D. Felipe, D. Fernando Valdés (nombrado Inquisidor General en 1547) consolidó el Santo Oficio,

obteniendo para él privilegios tan extraordinarios como la pragmática que ordenaba que “si alguna persona se sintiese agraviada por los inquisidores (...) puede recurrir al Consejo de la Inquisición, y no a otro tribunal alguno” (Domínguez Ortiz, 2000, p. 63)

Hecho ciertamente grave, pues constituía a la misma Inquisición como juez y parte en los numerosos litigios que se promovían por los abusos de sus

²⁴⁸ Tal proceso intolerante va a consumarse mediante una fase de revestimiento jurídico: 1) la decretal “Ad abolendam” (Concilio de Verona, 1184): se organiza la pesquisa de los desviados en la fe, con cierto aparato diocesano que cuenta con el apoyo de los poderes seculares. No figura la pena de muerte. 2) 1199, bula papal “Vergentis in senium”; se equipara la herejía con el delito de lesa majestad; se convoca a la cruzada de los albigenses, en la que se utiliza la hoguera como instrumento penal de herejías. 3) implantación de la Inquisición romana o pontificia de Gregorio IX, en 1231.

funcionarios.

La censura previa de libros (practicada entonces en toda Europa) fue siempre una potestad de la Corona, ejercida a través de los Consejos Reales de Castilla, Aragón, Indias, Italia, Portugal y Flandes (radicados en Madrid), o de los virreyes de Aragón, Cataluña, Valencia, Navarra, Cerdeña, Sicilia, Nápoles, Perú y Nueva España. En cambio la Inquisición tenía como una de sus funciones la censura de los libros *a posteriori*,²⁴⁹ la cual se hacía mediante la elaboración de Índices de libros prohibidos total o parcialmente. El Índice más antiguo es el de la Universidad de París de 1542, seguido por el de la Universidad de Lovaina de 1546.

El primer Índice que se publica en España es el de 1551, básicamente una adaptación del lovaniense, auspiciado por Fernando de Valdés, responsable también del de 1559, uno de los más severos de la Inquisición española. Este Índice fue el que afectó directamente a Teresa. En él hay obras cuya lectura se prohíbe en romance, pero no en latín, de modo que los doctos (de quienes se presuponía que no caerían en los errores del vulgo) sí podían tener acceso a ellas. Tal es el caso de la Biblia. El *Índice de Valdés* del año 1559 manda recoger no sólo

²⁴⁹ Efectivamente, como señala P. A. Chami (1999), el papa Clemente VIII les otorgó facultades de revisar todo tipo de impresos y manuscritos y de prohibir la lectura y circulación de todos los libros y papeles que juzgasen perjudiciales a la moral o contrarios a los dogmas ritos y disciplina de la Iglesia.

todas las Biblias en romance existentes, así como los libros bíblicos publicados por separado, sino incluso ‘todos y cualquier sermones, cartas, tratados, oraciones y otra cualquiera escritura escrita de mano que hable o trate de la Sagrada Escritura (...)’. Ni siquiera los libros de piedad con citas de la Biblia en lengua vulgar son permitidos. (Sánchez Caro, 2000, p. 32).

Se recogen, además, siempre por razones doctrinales, tanto libros de espiritualidad de singular importancia para Teresa de Jesús como los de Francisco de Borja, Luis de Granada, Juan de Ávila y Ambrosio de Montesinos, como también algunas otras obras literarias, sobre todo de teatro, quizá por considerárselo más influyente o capaz de llegar a más público. Quedaron, sin embargo, excluidos de la prohibición obras tales como la *Vita Christi* de Ludolfo el Cartujano, la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis y el *Tratado de oración y meditación* de Fray Pedro de Alcántara.

Apéndice E: Análisis descriptivo de los fenómenos extraordinarios en la vida y doctrina de Teresa de Jesús

1. Fenómenos visivos y auditivos

Teresa no tuvo ni visiones ni locuciones corporales (Castro, 1985, p. 43; Efrén, 1982, p. 191),²⁵⁰ en las que se ve o se oye a Dios con los ojos del cuerpo o con los oídos externos como si fuera lo más normal. Por eso no encontramos en sus obras explicaciones de estos fenómenos. Por el contrario las hablas y visiones imaginarias e intelectuales son muy frecuentes a lo largo de toda su vida mística.

Las visiones imaginarias verdaderas, a juicio de Teresa, son mejores que todas las corporales, ya que sus efectos en la transformación de la persona son más notables y benéficos.

Hay en estas visiones/hablas más peligro de engaño que en las intelectuales (cf. VI M 9, 1), y la más segura prueba contra las falsas es que no producen paz, amor ni fervor por Dios en el alma (cf. V 28, 11). Lo mismo que cualquier otra visión/habla, las imaginarias, verdaderas, no pueden producirse ni resistirse a voluntad. De ordinario, son muy breves, a menudo como un relámpago; pero, como un relámpago de luz, dejan tras sí en la

²⁵⁰ Donde se hace alusión al primer fenómeno extraordinario del que da cuenta Teresa en su autobiografía (V 7,6) que podría tratarse claramente de una alucinación. De hecho al hacer el recuento de sus visiones Teresa no hace alusión a esta primera que parece considerar de índole diferente a las otras.

memoria una impresión imborrable (cf. VI M 9, 3). Sin embargo, no se debe poner confianza alguna en el propio juicio respecto a las visiones que se crea haber tenido, sino que se debe someterlas al discernimiento de los “letrados”.

Las visiones/hablas intelectuales pueden durar mucho, hasta un año entero. Pero hay, también, un tipo de visión intelectual de breve duración, que recibe nombre de suspensión, que es momentánea y en la que el alma cree ver los secretos de Dios mismo (cf. VI M 10, 2).

Teresa no tiene ninguna duda acerca de la genuinidad de estas visiones/hablas y repite -lo que probablemente oyó muchas veces de sus confesores- que las visiones de este tipo son las que menos se prestan a ser contrahechas por el demonio o a que éste intervenga en ellas (cf. V. 27, 3-6). Dos pruebas ofrece Teresa para distinguir entre visiones o hablas verdaderas y falsas.

La primera, tienen algo de subjetivo y no pueden verificarse por un director espiritual: la intensa belleza y gloria de lo que se revela al alma en las visiones/hablas intelectuales es tanta que quien las recibe honradamente se dará cuenta de que nada hay en él capaz de fabricarlas. Las visiones intelectuales son más vívidas que todo lo que se puede ver con los ojos del cuerpo (cf. R IV, 1), y que la impresión es perfectamente definida, muy distinta del sentimiento general de la presencia de Dios (cf. V 27, 4).

La segunda prueba, es menos subjetiva, y se refiere a los efectos que producen en el alma: si las visiones/hablas vienen de Dios, dejan gran paz y tranquilidad y un fuerte deseo de servir a Dios, que viene siempre acompañado de humildad y desasimiento (cf. VI M 8, 3 - 7).

En las visiones/locuciones intelectuales, por tanto, estaríamos ante un fenómeno en el que las potencias intelectuales son activadas no por el mundo exterior, es decir, tendríamos un “conocimiento de lo sensible sin los sentidos”.²⁵¹

2. Fenómenos corporales: las formas del éxtasis

Los fenómenos auditivos y visivos acompañan generalmente, en la experiencia de Teresa, a los fenómenos corporales. Estos efectos corporales pueden deberse a múltiples causas anímicas y corporales. Para Teresa una

²⁵¹ E. Stein (1989, p. 191), partiendo del dato de que los espíritus puros (ángeles) tienen conocimiento del mundo sensible (dato que supone verdadero por la fe y cuya demostración y/o justificación no considera necesaria), nos da su explicación de este fenómeno: “El que para ello no necesita de los sentidos exteriores es una prueba de que, además de esta clase de conocimiento sensible, existen otras posibilidades para conocer la naturaleza corporal, de que hay «un conocimiento de lo sensible sin los sentidos». (...). Pero, en todo caso, no es lo exterior el único camino para penetrar en la vida interior. También son perceptibles para los espíritus las palabras y manifestaciones espirituales interiores. El Ángel de la guarda «oye» la oración que sin ruido de palabras fluye del corazón. El enemigo malo observa ciertos movimientos del alma, que le dan pretexto para sus sugerencias. Y los espíritus tienen, por su parte, la posibilidad de hacerse perceptibles a las almas por medios espirituales: a través de palabras calladas que, sin intermedio de los sentidos exteriores, hablan en lo interior y en lo interior son escuchadas, o por medio de operaciones que uno advierte en sí mismo pero como producidas desde fuera de sí, por ejemplo, cambios en la disposición de ánimo, impulsos de la voluntad que no tienen explicación si los examinamos desde el punto de vista de la propia experiencia personal.”

forma de distinguir si son o no acción directa de Dios está dada por el hecho de ser acompañados por alguna comunicación intelectual. Pueden ser muy variados, pero en definitiva son formas de lo que genéricamente Teresa denomina “éxtasis”:

Querría saber declarar, con el favor de Dios, la diferencia que hay de unión a arrobamiento, o elevamiento, o vuelo que llaman de espíritu o arrebatamiento que todo es uno. Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y también se llama éxtasis (V 20, 1).

Siguiendo la experiencia de Teresa y lo que va reflexionando y narrando a partir de ella, podemos distinguir cinco tipos principales de *éxtasis* (Trueman Dicken, 1981, p. 447), que son los que aparecen en el cuadro anterior (arrobamiento, arrebatamiento, ímpetu, vuelo de espíritu, herida). Teresa mantiene su clasificación con bastante congruencia en cada una de las tres obras en que expone su doctrina sobre este tema: la *Vida*, la *Cuentas de Conciencia* 54 y las *Moradas*. Otros términos que utiliza son sinónimos de alguno de éstos, o describen una variación de las categorías principales, por ejemplo, rapto, levantamiento, impulso, suspensión, éxtasis. Todos estos fenómenos pertenecen esencialmente al mismo orden de experiencia, y sólo difieren en sus efectos sobre el alma.

El *arrobamiento* viene poco a poco, ganando lentamente intensidad, según el alma va perdiendo contacto con las cosas en torno y es arrebatada hacia Dios (cf. CC 54, 9). El alma no puede resistir ni tampoco acelerar el proceso, que parece ocurrir ordinariamente en tiempo de oración. Los efectos

físicos son notables. El huelgo, es decir, el aliento, se va cortando, baja la temperatura, se cierran los ojos y el sujeto no puede ya moverse ni hablar. El cuerpo: miembros, manos y dedos se ponen rígidos, en la posición, de pie o de rodillas, en que se inició el arrobamiento (cf. CC 54, 8; V 20, 18). Este tipo de éxtasis puede ir acompañado de levitación (levantamiento, diría Teresa) (cf. V 20, 4) y, en todo caso el cuerpo entra en un estado de animación aparentemente suspendida. Sin embargo, normalmente el sujeto no pierde completamente la conciencia, a pesar de las apariencias externas (cf. V 20, 18).

Lo más específico de la segunda forma de éxtasis, el *arrebatamiento*, es que el alma se siente, súbita y velozmente, arrebatada a lo superior de ella y como fuera del cuerpo (cf. CC 54, 7), rasgo también del vuelo de espíritu.

En los *ímpetus*, la pena es tan típica de este estado como la alegría lo es de los antes descritos (cf. V 20, 11), una pena que el alma quisiera que no acabara nunca, pues la siente como merced suma de Dios (cf. V 20, 14). Su sufrir es a par fuerte e increíblemente suave, un recio martirio sabroso (cf. V 20, 11). La pena en este tiempo es puramente interior, si bien, pasado el ímpetu, queda un dolor de descoyuntamiento físico que persiste por algún tiempo (cf. CC 54 9; V 29, 13, 14). A menudo, sin embargo, según Teresa el ímpetu acaba en un arrobamiento con lo que éste trae consigo de consuelo (cf. CC 54, 13; V 29, 14). No dura más de media hora y, aunque el sujeto no puede andar, puede, en cambio, ver y hablar mientras se da el ímpetu. Teresa dice

que, en este estado, recordaba ella a menudo las palabras del salmista: “Como el ciervo desea las fuentes de las aguas” (V 29, 11). Podemos inferir, por tanto, que en este estado las potencia superiores del alma pueden funcionar normalmente.

El *vuelo de espíritu*, de hecho no se menciona en la *Vida*, y en las *Moradas* parece identificarse con el arrebatamiento, de modo que, para nuestro estudio, no hace falta distinguirlos.

La *herida*, se encuentra entre los primeros y menos avanzados fenómenos que describe Teresa.²⁵² No se siente dolor físico, pero la pena interior se parece a un dardo encendido metido en el alma. El dolor es tan vivo que el sujeto romperá en fuertes gritos al sentirlo; pero una vez más, es herida de tan suave deleite que no quisiera que acabara. Teresa dice que es un arrobamiento de sentidos y potencias, puesto que mientras dura el fenómeno las potencias no pueden obrar.

La interioridad espiritual del hombre es distinta a su corporeidad, como ya hemos visto. Sin embargo, justamente por ser “forma viviente de un cuerpo” el alma lo conforma y lo hace ser cuerpo espiritual. Lo que acontece

²⁵² Como ya hemos indicado el fenómeno de la transverberación si bien presenta similitudes con la descripción de la herida y de hecho hemos utilizado esta imagen para explicarlo, según la interpretación de Trueman Dicken no correspondería a este tipo de éxtasis, sino que sería un ejemplo típico del ímpetu (Trueman Dicken, 1981, pp. 452-453).

en lo más profundo del ser, en su centro espiritual, tiene repercusiones en las dimensiones anímicas y corporales del hombre.²⁵³

Del “cuerpo profundo”, y por él, nace sin duda el movimiento que finalmente caracteriza el lenguaje “místico”: el de confesar algo esencial bajo el modo de una distancia. Su gesto es pasar de largo, a través de los “fenómenos”, que siempre corren el riesgo de ser tomados por la “Cosa” misma. (Certeau, 2007b, p. 362)

La “Cosa” misma, es decir, la acción de Dios que se comunica en la sustancia, en el centro del alma, donde no es necesario el conocimiento a través de los sentidos.²⁵⁴

Nadie puede decir de él “es mi verdad” o “soy yo”. El acontecimiento se impone. En un sentido muy real, aliena. Es del orden del éxtasis, o sea, de lo que pone afuera. Exilia del yo más que de lo que a él lleva. Pero su característica es abrir un espacio sin el cual desde entonces el místico no puede vivir. Indisociable del asentimiento que es su criterio, un “nacimiento” extrae del hombre una verdad que es suya sin proceder de él ni ser de él. Por eso está “fuera de él”, en el momento en que se impone un Sí. Una necesidad se eleva en él, pero bajo el signo de una música, de una palabra o de una visión procedentes de otra parte. (Certeau, 2007b, p. 356-357)

Y esta comunicación, que culmina en la unión de amor, es de espíritu a

²⁵³ Como señala E. Stein (1996, p. 454), “esta vida se genera en el alma, en la más profunda interioridad se origina la irradiación del ser propio, el no-deliberado brindarse de uno mismo. Cuanto más recogido vive el hombre en la interioridad profunda del alma, tanto más vigorosa resulta la irradiación que sale de él y atrae a los demás en su órbita, y también, tanto más fuerte es el sello propio, peculiar, y tanto más enérgicamente queda plasmado su cuerpo y con ello mismo espiritualizado. Aquí está el verdadero punto central del ser corporal-anímico-espiritual.”

²⁵⁴ Y en este centro espiritual, donde no es necesario el conocimiento a través de los sentidos, es donde se realiza la unión plena con Dios: “En este alto estado de unión de amor ya no se comunica Dios al alma ‘mediante algún disfraz de visión imaginaria o semejanza o figura... sino boca a boca...’ (Núm. 12, 6 ss.); esto es, en esencia pura y desnuda de Dios, que es como la boca de Dios, en amor, con esencia pura y desnuda del alma, mediante la voluntad, que es la boca del alma, en amor de Dios.” (Stein, 1989, p. 80).

espíritu, es interpenetración de espíritus, del puro Espíritu, que es Dios; y del espíritu finito, que es el alma. Comunicación y unión espiritual que presuponen tanto una distinción de ser, como una comunión de esencias.

Pero para llegar a esta forma de comunicación en “espíritu”, prescindiendo del conocimiento sensorial, hay que andar un largo camino de purificación, al que ya nos hemos referido al analizar el proceso de la “oración sobrenatural”. Dios guía al alma progresivamente hasta esa meta. Se acomoda a su naturaleza y le comunica al principio lo espiritual por medio de cosas comprensibles y la lleva instruyéndola por formas, imágenes y vías sensibles a su modo de entender, ahora naturales, ahora sobrenaturales y por discursos a ese sumo espíritu de Dios (cf. Stein, 1989, p. 146). Se trata, sin duda, de un itinerario desconcertante,

(habría que decir: desconcertado), de distancia en distancia, es el modo histórico bajo el que insinúa y se manifiesta lo que también canta Tukaram, místico marathi del siglo XVII, al término de sus Salmos del peregrino, para dar sentido a sus itinerario sobre las rutas de la India:

Voy a decir lo indecible

Vivo mi muerte

Soy de no ser (Certeau, 2007b, p. 362)

Apéndice F: Estructura del alma según las categorías que subyacen en los escritos de Teresa

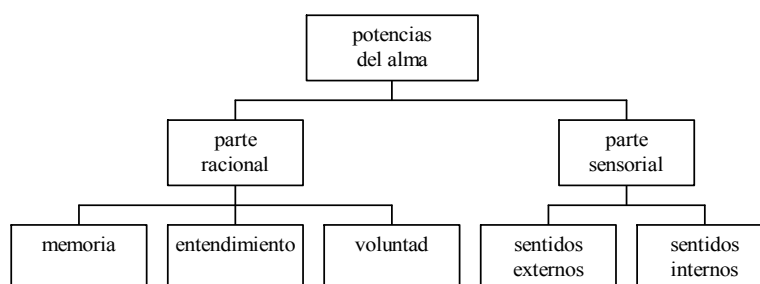
Ofrecemos, ahora, el esquema general de la estructura del alma que subyace en los escritos de Teresa. La obra de Edith Stein, *La ciencia de la Cruz* (1989), nos ofrece una sistematización que amplía y complementa lo dicho y pensado por Teresa y nos ayuda a comprender mejor el acceso del “yo” a sí mismo y los pasos que le conducen a la plenitud de su ser en la unión mística con Dios, según la espiritualidad carmelitana,

El alma es un principio de actividad dotado de diversas potencias: inferiores y superiores, sensibles y espirituales. Tanto en la parte inferior como en la superior, estas potencias se dividen en cognoscitivas y operativas. (...). Los sentidos son órganos corporales y, a pesar de ello, son también ventanas del alma por las que llega a ésta el conocimiento del mundo exterior. La sensibilidad es también común al cuerpo y al alma (...). A la sensibilidad pertenece, además de las impresiones que le proporciona el conocimiento del mundo sensible, el gozo y el deseo que se despiertan en el alma al recibir las impresiones que los sentidos le comunican. (...)

El conocimiento sensible no es posible sin actividad del espíritu; con ello se significa la íntima correspondencia que existe entre la parte inferior y la superior del ser del alma. No son dos plantas superpuestas. La expresión parte superior e inferior es una imagen espacial de algo que es inespacial. (...) La actividad sensible y espiritual se entremezcla en el campo de la acción natural. Si las ventanas de los sentidos no conducen a ningún conocimiento si el espíritu no se asoma para mirar afuera a través de ellas, sin embargo, se necesita de ellas para poder contemplar el mundo. Dicho de otra forma: los sentidos le proporcionan la materia sobre la cual actúa. Siguiendo a San Agustín y apartándose en esto de Santo Tomás, el Santo cuenta como tercer potencia espiritual, junto con al entendimiento y a la voluntad, a la memoria. (Stein, 1989, p. 137)

Tenemos, entonces, una división tripartita de las potencias de la parte racional del alma: memoria, entendimiento, voluntad, de acuerdo a la clasificación de San Agustín. Y una división de la parte sensorial en sentidos

externos e internos, no distinguiendo, de hecho, entre la imaginación y la fantasía.



Las potencias cognoscibles cumplen, por decirlo así, el servicio exterior en el castillo del alma; ellas dejan las cosas del mundo exterior entrar adentro, o las traen hasta aquí: los sentidos son la puerta de entrada para las cosas “sensibles”; el entendimiento, en cambio, penetra, en lo que en términos de espacio no está aquí, en lo que se encuentra más allá del ámbito sensible, en el “interior” de las cosas, el cual no cae bajo el alcance de los sentidos pero que se coloca al alcance del entendimiento por medio de los sentidos.

La oración es para Teresa la puerta que permite el acceso del alma a su centro más profundo, la *séptima morada* donde habita Dios y acontece la plena unión matrimonial, en la que sólo Dios y el alma gozan en pleno silencio.

Para llegar a la meta, la unión plena con Dios, se ha de pasar por este largo camino de purificación, que en el caso de los místicos se realiza a través de experiencias extraordinarias que repercuten en todas las dimensiones de la persona.

Todos estos fenómenos corporales, visiones y hablas, son parte de la pedagogía de Dios, pero Dios no se identifica con ellos. Estar dispuesto, y hacerlo de hecho, a renunciar a todos estos fenómenos es la condición para llegar a la meta: la unión con Dios, un Dios que se da en la Cruz.

SIGLAS

Siglas de las obras de Santa Teresa utilizadas en el texto:²⁵⁵

C	<i>Camino de Perfección</i>
CC	<i>Cuentas de Conciencia</i>
E	<i>Exclamaciones</i>
F	<i>Fundaciones</i>
M	<i>Moradas del castillo interior</i>
MC	<i>Meditaciones sobre los Cantares</i>
P	<i>Poesías</i>
V	<i>Vida</i>

Otras siglas

BMC	Biblioteca Mística Carmelitana (Silverio de Santa Teresa)
-----	---

²⁵⁵ Tomadas de Teresa de Jesús, Santa (1977).